

FACULTÉ DE MÉDECINE DE PARIS

ANNÉE 1938

THÈSE

481
N°

POUR LE

DOCTORAT EN MÉDECINE
(Diplôme d'Etat)

PAR

Jean-Charles-Louis HALLEY des FONTAINES

Né le 20 janvier 1895, à Paris

CONTRIBUTION
à
L'ÉTUDE DE L'ANDROGYNIE

La notion d'Androgynie dans quelques mythes
et quelques rites

Président : M. LAIGNEL-LAVASTINE, Professeur

PARIS
EDITIONS HIPPOCRATE
7, RUE DES GRANDS-DEGRÉS, 7
1938



FACULTÉ DE MÉDECINE DE PARIS

ANNÉE 1938

THÈSE

N°

POUR LE

DOCTORAT EN MÉDECINE

(Diplôme d'Etat)

PAR

Jean-Charles-Louis HALLEY des FONTAINES

Né le 20 janvier 1895, à Paris

CONTRIBUTION

à

L'ÉTUDE DE L'ANDROGYNIE

La notion d'Androgynie dans quelques mythes
et quelques rites

Président : M. LAIGNEL-LAVASTINE, Professeur

PARIS

EDITIONS HIPPOCRATE

7, RUE DES GRANDS-DEGRÉS, 7

1938

Le Doyen TIFFENEAU

I. — PROFESSEURS

MM.

Anatomie	ROUVIERE.
Physiologie	BINET (Léon).
Physique médicale	STROHL.
Chimie médicale	POLONOVSKI.
Bactériologie	DEBRE (Robert).
Parasitologie et histoire naturelle médicale	BRUMPT.
Pathologie et thérapeutique générales	BAUDOUIN.
Pathologie médicale	ABRAMI.
Pathologie chirurgicale	CHEVASSU.
Anatomie pathologique	LEROUX.
Histologie	CHAMPY.
Pharmacologie et matière médicale	TIFFENEAU.
Thérapeutique	HARVIER.
Dygiène et médecine préventive	TANON.
Médecine légale	BALTHAZARD.
Histoire de la médecine et de la chirurgie	LAIGNEL-LAVASTINE.
Pathologie expérimentale et comparée	FIESSINGER.
Hydrologie thérapeutique et climatologie	CHIRAY.
	LOEPEP.
Clinique médicale	CARNOT.
	CLERC.
	LABBE (Marcel).
Hygiène et clinique de la première enfance	LEREBoullet.
Clinique des maladies des enfants	NOBE COURT.
Clinique des maladies mentales et des maladies de l'encéphale	CLAUDE (H.).
Clinique des maladies cutanées et syphilitiques	GOUGEROT.
Clinique des maladies du système nerveux	GUILLAIN.
Clinique des maladies infectieuses	LEMIERRE.
	CUNEO.
Clinique chirurgicale	GOSSET.
	GREGOIRE.
	LENORMANT.
Clinique ophtalmogique	TERRIEN.
Clinique urologique	MARION.
	COUVELAIRE.
Clinique d'accouchements	JEANNIN.
	LEVY-SOLAL.
Clinique gynécologique	MOCQUOT.
Clinique chirurgicale infantile et orthopédie	OMBREDANNE.
Clinique thérapeutique médicale	RATHERY.
Clinique oto-rhino-laryngologique	LEMAITRE.
Clinique thérapeutique chirurgicale	DUVAL (Pierre).
Clinique propédeutique	VILLARET (M.).
Clinique de la Tuberculose	BEZANÇON.
Clinique chirurgicale orthopédique de l'adulte	MATHIEU.
Clinique cardiologie	LAUBRY.
Clinique d'Assistance Médico-sociale	CROUZON.
	HOVELACQUE.
Professeurs sans chaire	MULON.
	OLIVIER.
	VERNE.



II. — AGRÉGÉS EN EXERCICE

MM.

AMELINE. — Pathologie chirurgicale.
BARIETY. — Pathologie médicale.
BENARD (Henri). — Pathologie médicale.
BERNARD (Etienne). — Pathologie médicale.
BESANÇON (Justin). — Hydrologie.
BOULIN. — Pathologie médicale.
BULLIARD. — Histologie.
CATHALA. — Pathologie médicale.
CHEVALLIER. — Pathologie médicale.
COSTE. — Pathologie médicale.
DOGNON. — Physique.
FEY. — Urologie.
FUNCK. — Pathologie chirurgicale.
GALLIARD. — Parasitologie.
GASTINEL. — Bactériologie.
DE GAUDART-D'ALLAINES. — Pathologie chirurgicale.
GAYET. — Physiologie.
DE GENNES. — Pathologie médicale.
GIROUD. — Histologie.
HAGUENEAU. — Pathologie médicale.
HALPHEN. — Oto-rhino-laryngologie.
HAZARD. — Pharmacologie.
HUGUENIN. — Anatomie pathologique.
JOANNON. — Hygiène.
LACOMME. — Obstétrique.

MM.

LANTUEJOUL. — Obstétrique.
LAROCHE (Guy). — Pathologie médicale.
LAVIER. — Parasitologie.
LELONG. — Pathologie médicale.
LEMAIRE. — Pathologie expérimentale.
LEVEUF. — Pathologie chirurgicale.
LEVY (Mlle J.). — Pharmacologie.
LEVY-VALENSIN. — Neurologie et Psychiatrie.
MENEGAUX. — Pathologie chirurgicale.
MOLLARET. — Pathologie médicale.
MOREAU. — Pathologie médicale.
MOULONGUET. — Pathologie chirurgicale.
MOUQUIN. — Pathologie médicale.
PETIT-DUTAILLIS. — Pathologie chirurgicale.
PIEDELIEVRE. — Médecine légale.
PORTES. — Obstétrique.
RENARD. — Ophtalmologie.
RICHET. — Physiologie.
SANNIE. — Chimie biologique.
SENEQUE. — Pathologie chirurgicale.
TROISIER. — Pathologie expérimentale.
TURPIN. — Pathologie médicale.
VIGNES. — Obstétrique.
WILMOTH. — Pathologie chirurgicale.

III. — AGRÉGÉS RAPPELÉS A L'EXERCICE pour le service des examens

MM.

ALGLAVE. — Pathologie chirurgicale.
BUSQUET. — Pharmacologie.
CHAILLEY-BERT. — Physiologie.
GUENIOT. — Obstétrique.
HEITZ-BOYER. — Pathologie chirurgicale.

MM.

LARDENNOIS. — Pathologie chirurgicale.
LE LORIER. — Obstétrique.
SCHWARTZ. — Pathologie chirurgicale.
VAUDESCAL. — Obstétrique.

IV. — AGRÉGÉS CHARGÉS DE COURS DE CLINIQUE ANNEXE à titre permanent

MM.		MM.	
ALAJOUANINE. .	}	BASSET	}
AUBERTIN		BROCQ	
BRULE		CADENAT ...	
CHABROL		GATELIER ..	
DONZELOT		MOURE	
DUVOIR		QUENU	
LIAN		VELTER	}
PASTEUR - VAL-			
LERY-RADOT ..			
SEZARY			

MM.	
METZGER	}
ECALLE	

V. — CHARGÉS DE COURS

MM.	
CHAILLEY-BERT agrégé ..	Education physique.
LEDOUX-LEBARD	Radiologie clinique.
RUPPE	Stomatologie.
WEIL-HALLE	Puériculture.

Par délibération en date du 9 décembre 1798, l'Ecole a arrêté que les opinions émises dans des dissertations qui lui seront présentées, doivent être considérées comme propres à leurs auteurs et qu'elle n'entend leur donner aucune approbation ni improbation.

A M. LE PROFESSEUR LAIGNEL-LAVASTINE

Professeur à la Faculté de Médecine
Membre de l'Académie de Médecine
Médecin à l'Hôpital de la Pitié

*qui a bien voulu nous faire le
grand honneur d'accepter la prési-
dence de cette thèse.*

A MON JURY

A MES MAITRES DANS LES HOPITAUX

*Les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou
par un autre tour de folie, de n'être pas fou.*

PASCAL : Pensées (Edit. Brunschwig,
Section VI, N° 414.)



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Introduction

Nous nous proposons d'étudier certaines possibilités du psychisme individuel ou collectif à propos d'un thème circonscrit : celui de l'ensemble psychologique que constitue la notion d'androgynie. Nous étudions ces possibilités dans les mythes, les rites, chez les grands écrivains, laissant de côté tout ce qui est classé comme pathologie d'hôpital : nous pensons être justement ainsi de quelque secours pour les psychiatres. Certes notre étude ne sera exhaustive ni quant à la documentation, ni encore moins quant à une explication causale. Bien que ce travail soit avant tout un travail d'érudition, d'apport de documents, il est absolument incomplet, même en ce domaine : nous avons systématiquement éliminé par exemple la kabbale ; nous ne donnons que des renseignements très élémentaires sur les écoles rabbiniques et sur la philosophie judaïque médiévale où le concept d'androgynie joua cependant un rôle important. Nous avons éliminé entièrement l'Extrême-Orient et les Hindous. Pourquoi ? D'abord les difficultés de langue : nous redoutons la trahison des traductions, surtout quand il s'agit d'un concept délimité ; de plus, les dimensions de cet ouvrage nous défendaient d'approfondir ces diverses pensées, trop immenses pour ne pas faire l'objet d'études particulières. Nous nous limitons à l'étude du thème d'androgynie tel qu'il fut élaboré dans le bassin méditerranéen par le monde gréco-romain et le monde moderne, ne touchant à l'Égypte et aux Sémites de l'Antiquité que dans la mesure où ils ont préparé, pénétré, souvent entièrement façonné la pensée de la période hellénistique et, par elle, notre civilisation.

La distribution géographique du problème tel que nous l'étudions est donc limitée. Cependant, pour essayer d'éclairer le mystère des origines de la notion d'androgynie, nous avons exploré certaines coutumes populaires qui semblent universellement répandues, et surtout les peuples dits primitifs. Il est ordinairement convenu que ces peuples dits « primitifs » sont témoins d'un mode de pensée archaïque et qu'il faut recourir à eux pour mieux découvrir certains mécanismes élémentaires sous-jacents au mode de pensée des civilisés, lequel d'ailleurs peut, en de certaines circonstances, rétrograder à ce stade archaïque.

Fidèles au principe de voir dans la pensée primitive un ancêtre phylogénique de la nôtre (1), nous espérons y trouver quelque

(1) Peut-être faudrait-il modifier, et, en tous cas, nuancer certainement ce principe. Pourtant, qu'il s'agisse de forme de pensée archaïque chez certains primitifs, aucun doute : nous entendons par archaïques des modes de pensée qui sont enfouis sous la superstructure du mode de pensée des civilisés et qui se découvrent à nouveau lors de l'effritement de cette superstructure. Mais, et c'est ici qu'il faut être prudent dans le maniement de ces notions, cette différence dans les modes de pensée n'entraîne nullement comme conséquence une supériorité d'intelligence des civilisés sur les primitifs : le « prélogisme », pour les primitifs, n'entraîne pas du tout faiblesse d'intelligence, alors que, pour le civilisé, il implique déséquilibre. Ne faudra-t-il pas un jour reconnaître que l'utilisation des primitifs pour expliquer phylogéniquement l'évolution de la pensée humaine reste très limitée. Certes il ne s'agit pas de comparer superstructure (des civilisés) à substructure (des « primitifs »), mais substructure à substructure. Mais il y a la difficulté suivante : la substructure chez les civilisés est étouffée par la superstructure, reste élémentaire, et ne réapparaît comme résidu qu'aux dépens de l'équilibre, alors que la substructure (le prélogisme) des primitifs a été développée en une vision de l'univers très élaborée, en toute une « Weltanschauung » où les ethnologues se perdent. Sans doute s'agit-il de deux modes d'épanouissement entièrement différents, s'alimentant à une source identique qui est l'intelligence, laquelle est aussi développée ou à peu de choses près, par exemple chez les Australiens que chez les civilisés. Ainsi s'expliquerait que le prélogisme (qui n'a rien à voir avec l'alogisme) puisse donner chez les uns un ensemble très cohérent, une culture très complète en soi, et chez les autres une inadaptation, un déséquilibre.

éclaircissement sur l'origine de cet ensemble psychologique qui constitue la notion d'androgynie. Mais les données fournies par les primitifs, même si l'on se borne à quelques cultures très circonscrites, forment un monde tellement complexe : les meilleurs ethnologues donnent une telle impression de désarroi dès qu'ils tentent d'interpréter leurs observations purement extérieures ; que chercher dans ces conditions chez les Primitifs une indication sur les origines de l'androgynie chez les civilisés était vouloir expliquer l'obscur par le plus obscur. Aussi avons-nous fait des Primitifs l'objet d'une étude pour eux-mêmes.

Notre étude des possibilités de la psychologie humaine sur le thème de l'androgynie se limitera aux mondes égyptien, sémite, gréco-romain, et moderne, et au monde dit des « primitifs », surtout d'Australie et Océanie. Mais localisé ainsi dans l'espace et le temps, il nous faut circonscrire le concept de l'androgynie : nous avouons tout de suite que des limites sont assez difficiles à établir ; la terminologie nous guidera un peu pour le monde gréco-romain, mais elle-même n'est guère précise : et la notion psychologique, plus importante, déborde encore beaucoup cette terminologie déjà imprécise.

Voici pourtant quelques détails philologiques, ensuite une délimitation du problème quant à son contenu. Seul pourtant l'examen détaillé des divers développements possibles de l'idée d'androgynie nous apportera des renseignements concrets, nuancés et précis.

Les indications philologiques suivantes nous instruiront sur la richesse de compréhension du concept d'androgynie et nous mettront déjà en premier contact avec toutes ses possibilités.

Le mot androgyne signifie la réunion des deux sexes en un seul être. Cette réunion des deux sexes peut être une constatation médicale (Pline l'Ancien — VII. III. Didot, p. 284) : « Il naît aussi des enfants qui ont les deux sexes : nous les appelons

hermaphrodites : on les appelait autrefois androgynes...» De même Diodore de Sicile (Biblio. IV. 6. 5.) (1).

Réunion des deux sexes en un seul être, mais mythique cette fois-ci, tel est le sens d'Androgyne pour Platon dans le Banquet (189.e) mais ici les deux sexes forment deux êtres complets, soudés ensemble, et séparables ensuite en deux êtres distincts. Voici déjà un sens différent du précédent où les deux sexes coexistaient dans un individu indivisible sous peine de destruction. Donc une androgynie, médicale en quelque sorte, d'un individu possédant les deux sexes ; et une androgynie mythique où deux individus complets et de sexes différents sont unis si intimement ensemble qu'ils forment un tout organique.

Androgynie mythique encore chez Lucrèce (Libr. V, vers 835 sq.) mais d'un être indivisible sans doute. (Cité plus loin : Initiation des Primitifs).

Voici maintenant une androgynie non plus anatomique, mais fonctionnelle due à l'inversion (Anthologie palatine, XI. 272) : « Ils ne veulent pas être hommes et pourtant ils ne sont pas nés femmes : pourtant ils ne sont pas des hommes, car ils se laissent prendre comme des femmes : ils ne sont pas des femmes non plus, car ils ont les organes de la virilité : ils sont hommes pour les femmes et femmes pour les hommes. »

Le mot androgyne comme synonyme d'efféminé ou de vicieux est fréquent : Hérodote. 4. 67. — Eschyne. Ed. Baiter. 45. 5. — et Platon. — Platon, opposant l'androgynie mythique à l'emploi courant du mot androgyne, dit (Banquet 189.e) : « En ce temps-là l'androgynie était un genre distinct et qui, pour la forme comme pour le nom, tenait des deux, à la fois du mâle et de la femelle : aujourd'hui ce n'est plus, au contraire, qu'un nom chargé d'opprobre. »

(1) Nous reviendrons longuement sur tous les textes cités ici au cours de notre étude.

Artémidore (160. Ed. Herscher) appelle androgyne une femme qui veut faire la débauche à la manière d'un homme : Lucien prend aussi le mot dans le sens d'inversion féminine : à propos d'amours lesbiennes (Amores XXXVIII. 28. Didot p. 395).

Le mot *gynandre* est pris dans des sens analogues. Sophocle (frag. 865) l'emploie pour un être à double sexe, ou du moins à sexe douteux.

Philon d'Alexandrie (Ed. Cohn, tome 1, p. 243, ligne 10 sq.) parlant de la distinction entre les êtres voulue par la nature, différenciation qui implique la différenciation des occupations et des vertus, cite le cas où cet ordre naturel est renversé, lorsque, par exemple, la femme aux instincts virils (*gynandre*) s'oppose à l'homme efféminé, débauché (*androgyne*). Et (Ed. Cohn, p. 62, ligne 16) « l'esprit qui, enchaîné dans les nécessités du corps, ne se laisse pas prendre aux appas d'aucune d'entre elles, comme le ferait un androgyne ou une gynandre. »

Autre sens de débauche, mais *sans inversion*, chez Nonnos Abbas — Ad Greg. Naz. 2, Orationem I contra Julianum, ligne 36, col. 1052 — « Les fêtes des androgynes » où les hommes font des bacchanales avec les femmes et se souillent à plusieurs reprises avec elles dans l'ivresse. »

Androgyne s'emploie encore comme terme de mépris, pour manque de courage : Plutarque — Apophtegmata Laconica — (Ed. Didot 269, ligne 13). Lorsqu'un Lacédémonien plaidait en faveur de la paix à tout prix avec Philippe vainqueur, Damindas lui répondit : « Espèce d'androgyne ! que pourrions-nous bien souffrir de terrible, nous qui méprisons la mort ! »

De la réunion des deux sexes en un seul être peut émerger un être nouveau qui, paradoxalement, est asexué : *androgynie devient alors synonyme d'asexualité*. Cette notion fut élaborée par certains gnostiques (1) et les romantiques allemands cons-

(1) Le mot employé par eux est ἀρρενόθηλος

truisirent une androgynie asexuelle qu'ils opposèrent à l'hermaphroditisme. Cette androgynie équivalente à l'asexualité idéale retiendra notre attention. Cette asexualité peut d'ailleurs se prolonger en un état d'indifférenciation, d'indétermination. Et nous aurons quelques exemples de ce sens que le contexte ou l'ensemble psychologique conféreront au mot androgyne.

Le mot *Hermaphrodite*, lui aussi, a une grande extension : il désigne, d'après Pline et Diodore (cit. plus haut), l'individu qui naît bisexué.

Il désigne la divinité de Chypre, divinité avec une barbe qui est tantôt appelée hermaphrodite au masculin, tantôt hermaphrodite au féminin, et que nous étudierons longuement plus loin (1). Il désigne les statues, connues de tous, d'un jeune éphèbe aux seins très développés, « thème de délices pour les temps modernes », disait Pline l'Ancien. (Voir notre conclusion). — Hermaphrodite se dit aussi des débauchés, au même titre que le mot androgyne : Lucien — *Dial. meretric.* LXVII. 5 (Didot, 671) : Une lesbienne veut éduquer une non lesbienne : cette dernière étonnée, lui demande si, pour jouir avec une autre femme, elle est une hermaphrodite avec les deux sexes. Ici le mot hermaphrodite garde son sens originel tout en prenant le sens dérivé de débauche. Qu'Hermaphrodite, par sa bisexualité, évoque l'idée de débauche, c'est ce que dit Suidas au mot Hermaphrodite : « Celui est actif et passif à la fois ». De même *Etymologicon Magnum*.

Dans les temps modernes, Hermaphrodite est employé dans la description des merveilles découvertes en Amérique du Nord : les premiers explorateurs racontaient avoir vu des hermaphro-

(1) Le mot est décomposé en Hermès-Aphrodite, formant ainsi Syzygie, problème que nous étudierons plus loin.

dites en nombre inoui. (Voir Bastian. *Der Mensch in der Geschichte* III, 309 — et Karsch — *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufe* — tome III 1901 — p. 114 sq) — C'étaient soi-disant des hermaphrodites gynandres, ayant la structure masculine, sans seins, aux épaules développées, faisant des travaux très durs, mais sans parties sexuelles masculines. — A plus ample examen, on a vu qu'il s'agissait « d'efféminés rituels » : certains d'entre eux parvenaient, disaient-ils, à une atrophie des organes sexuels au moyen d'une masturbation incessante provoquée en montant à cheval d'une manière spéciale et excessive. (Voir un exemple analogue chez les Scythes dans notre conclusion).

Les sens étymologiques sont donc, par leur variété, imprécis ; linéaments de complexes psychologiques bien moins clairs encore.

Quant au contenu du problème, voici les limites que nous nous imposerons : Nous étudierons la notion d'androgynie en tant que réunion des deux sexes dans un même être ; soit qu'une divinité ou un être métaphysique possède abstraitement, mystiquement, ou plastiquement les deux sexes réunis de telle façon que, d'une manière ou d'une autre, ils forment un tout (de cette réunion des deux sexes pourra d'ailleurs émerger un être asexué, une androgynie synonyme d'asexualité idéale) ; soit que des rites impliquent que le fidèle possède d'une manière ou fictive (travestissements) ou artificielle (par opération ou une autre méthode), passagèrement, définitivement, ou alternativement, les deux sexes. Nous éliminons les sens de débauchés et d'invertis en général. Cependant nous devons faire des distinctions pour l'inversion : nous éliminons l'inversion totale parce qu'elle est la négation définitive d'un sexe pour en prendre un autre, que cette négation soit faite fictivement ou par castration ; c'est le cas par exemple des soi-disant hermaphrodites d'Amérique : ou bien de certains, non de tous, hierodules de l'antiquité. Pour les invertis fictifs, par contre, il est nécessaire de ne pas rejeter certains cas d'invertis temporaires qui, pour un temps limité, renoncent rituellement à leur sexe (par exemple échangent leurs vêtements),

car ces rites sont directement en rapport avec le culte des divinités androgynes ; — ou bien encore les rites, par exemple, qui imposent à un père de famille de jouer le rôle d'une femme en couche, etc ; car, s'il y a renoncement au sexe propre, ce renoncement est fictif, temporaire : et ceux qui les observent sont très conscients de conserver en même temps leur propre sexe ; ces rites en quelque sorte font sortir d'un individu une possibilité qui serait latente en temps ordinaire, mais qui peut s'extérioriser en de certaines occasions ; et par là même ils impliquent que la bisexualité n'est pas conçue comme une impossibilité. Ils rentrent dans la catégorie très large et enrichie de mille exemples, d'alternance des sexes dans un même être. Ces passages d'un sexe à l'autre, exprimés soit dans les rites, soit dans les mythes, impliquent justement la possibilité de réaliser, pour un temps, une possibilité latente dans l'individu : pour la femme de devenir homme, pour l'homme de devenir femme. Le sexe congénital prend ainsi le caractère d'une *prédominance* et non pas d'une *exclusivité* : d'ailleurs, très souvent, dans les rites, ces alternances se font à un rythme de successions répétées, un pôle sexuel ne s'affirmant que pour être aussitôt nié par l'affirmation du pôle contraire. Ce genre particulier de non-exclusivité d'un sexe par rapport à l'autre dans un même être, nous le retrouvons attribué à des divinités (1) dans plusieurs hymnes d'adoration, de confiance, ou surtout dans des mythes se rapportant à des divinités qui

(1) Nous savons que parfois, par respect, les anciens donnaient le genre masculin à des déesses. Ainsi Servius, In Vergilii Aenead. II. vers 632 (Ed. Thilo, I., p. 311.) « Veteres » deum « pro magno numine dicebant... » Et Pseudo-Plutarque. De vita et poesi Homeri XLII. Didot p. 113 : « Il est habituel aux anciens, surtout aux attiques, de se servir du genre masculin, même pour des déesses ou des femmes célèbres, le masculin étant meilleur et plus fort : ainsi accolent-ils un adjectif masculin à un nom personnel féminin κλυτὸς Ἰπποδάμεια au lieu de κλυτή. » (Résumé.)

Bien entendu, nous tiendrons compte de ces remarques dans nos études de textes.

parfois sont nettement androgynes, mais qui parfois ne le sont pas aussi évidemment. Ces mythes, ce culte, empreints d'éléments bisexuels en relation avec des divinités qui sont de l'un *ou* de l'autre sexe, suivant le point de vue, et non pas toujours catégoriquement de l'un *et* de l'autre à la fois, sont intéressants comme témoins de la possibilité, dans la psychologie du compositeur et du sentiment collectif exprimé par la liturgie, de réunir les deux sexes en un seul être autrement que par une coexistence simultanée pleinement réalisée.

Quant à la castration, il semble au premier abord qu'elle doive être éliminée : car, loin de réunir les deux sexes, en un individu, elle est ou un moyen d'inversion définitive, ou une négation de tout sexe : mais là encore, il y a des cas où les rites de castration, font partie d'un culte en l'honneur d'une divinité androgyne : dans cette mesure ils sont étudiés et bien souvent ils apparaîtront, en dernière analyse, comme impliquant chez ceux qui s'y soumettent, l'idée de bisexualité.

D'autre part certains rites de castration, bien qu'étant symbole d'asexualité, retiendront notre attention, car ils correspondent à cette notion déjà signalée qui fait de l'androgyne un synonyme d'asexualité.

Nombreux sont les rites où la notion d'androgynie est sous-jacente : moyens d'identification avec la divinité ; magies de fécondité ; parfois elle y est présente pour des raisons difficiles à déceler.

Nous retrouverons encore l'androgynie comme notion centrale dans de nombreuses spéculations théologiques, métaphysiques, cosmologiques, métaphysico - anthropologiques (l'Homme — Archétype, etc.).

Cet essai s'attachera à l'étude de ces rites, de ces mythes, de ces spéculations.

CHAPITRE PREMIER

Egyptiens ⁽¹⁾

Nun est la substance primordiale, le Père des dieux, l'origine première, les eaux primordiales (par opposition avec la mer et le Nil). Phtah lui est identique, et Amon aussi. Amon représente éminemment la Substance primordiale qui, par un mouvement animé autonome et une puissance divine contenue en soi-même, passe de l'implicite à l'explicite. Il est les Eaux primordiales : il est Nun-Amon.

Au cours des temps, les dieux furent identifiés avec Nun. Ainsi Chnun est dit « Père des dieux, Celui qui est en soi. — « Celui qui crée les hommes et forme les dieux ». Il est l'actif Esprit primordial » qui a fait ce qui est : qui a créé ce qui se révèle aux yeux ; il est le commencement des choses qui sont, *le Père des Pères, la Mère des Mères* (texte de Philae) ». A lui, le demiurge (Chnun — maître maçon) qui est assis devant un tour de potier, s'adresse cette inscription : « A toi est apporté ce tour de potier, selon ton désir : Daigne ta Majesté modeler sur ce tour les dieux et les hommes. — Ceci est l'allégorie pour le Grand Dieu en tant que Façonneur Primordial de ce monde avec ses propres mains. » (Texte de Philae.)

(1) Sur tout ceci, voir Brugsch : *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, p. 110 sq.

Mallet : *Le culte de Neith à Saïs*, p. 175.

Du point de vue Egyptien il faut se représenter la puissance divine qui est intérieure à la Substance Primordiale, et inséparable d'elle, comme tout à la fois engendrant activement, étant fécondée passivement, et enfantant : c'est-à-dire selon les conceptions humaines à la fois homme et femme. — Il ne faut donc pas s'étonner si aux grandes déesses cosmiques est donné en partage le rôle d'une « Nun » féminine, ou « Nunet », qui se féconde elle-même ; qui, d'un chaos ou Substance primordiale, c'est-à-dire d'elle-même, fait naître par elle-même les choses visibles.

Le mythe laisse transparaître la pensée fondamentale. A Saïs était une déesse très vénérée, connue des Grecs à cause de ses mystères : ils l'appelaient Neith et l'identifiaient avec Athena. Platon, d'après Proclus (in Timae. I. 30) — dit d'elle : « Ce qui est, ce qui sera, ce qui fut. Je le suis. Mon chiton, personne ne l'a encore soulevé ; le fruit que j'ai porté était le Soleil » (en accord avec Plutarque — Isis et Osiris. ch. IX). Et voici un passage de Horapollon : Niloi Hieroglyphica — I — 42 qui va nous donner des précisions : « Pour les Egyptiens, l'univers semble être composé de l'élément mâle et de l'élément femelle. A Athena ils attribuent le scarabée, à Hephaïtos le vautour. Car ceux-là sont, seuls d'entre les dieux, à être, dans leur essence, à la fois mâle et femelle ».

Cette précieuse phrase d'Horapollon est confirmée par les inscriptions murales. A Latopolis, sur un mur du temple d'Esne, on a l'inscription suivante : « Nit (la Neith des Grecs) l'Ancienne, la Mère de Dieu, la Souveraine d'Esne, le Père des Pères, la Mère des Mères, c'est-à-dire à la fois scarabée et vautour, ce qui est en Soi comme origine ».

A la fois scarabée et vautour : Or le scarabée est mâle, le vautour est femelle : tous les témoignages concordent sur ce point. Si plus haut Horapollon attribue le scarabée à Athena (Neith) et le vautour à Hephaïtos (Phtah) c'est par erreur. D'ail-

leurs lui-même (1.11) dit « en écrivant mère... ils prennent, comme symbole animal, le vautour » μητέρα δὲ γράφοντες... γῦπα ζωγραφοῦσιν.

Selon Aelian, De natura animalium — Liv. II. ch. 46, 21, les vautours sont toujours de sexe femelle. Et d'après Clément d'Alexandrie, les Egyptiens symbolisent le soleil par le scarabée, car il n'y a pas de scarabées femelles : ils sont toujours mâles. (Clemens Alev. Protrepti. Stromata. V. ch. III. 21. 2. Ed. Strälin p. 339. Ligne 26 sq.) (1). Clément est d'accord avec Porphyre cité par Eusèbe, Praepara. Evangelica III 4. 13 : et avec Suidas à κἀνθρακος ; Aelian. Lib. X. ch. XV — 48. — Les Grecs ne font d'ailleurs que confirmer la lexicologie égyptienne dont nous avons un exemple dans la célèbre statue naophore du Vatican : on y lit « Netth, l'Ancienne, la Mère par excellence (signifiée par l'idéogramme vautour), qui a engendré le dieu de Lumière Râ : Celle qui primordialement a engendré, alors que rien n'était qui puisse engendrer ».

L'exemple de la déesse cosmique Nit, à la fois Scarabée [mâle] et Vautour [femelle], suffit pour affirmer que le dieu Nun, les Eaux Primordiales, pouvait être conçu, dans la pensée mythique, comme identique à Nit, c'est-à-dire comme Mâle-Femelle.

Le Nun mâle, qui, de sa substance primordiale, fait sortir le monde, se révèle sous la forme du vieux dieu memphitique Phtah : il a pour symbole sublime le Scarabée. — Le Nun femelle, la Substance primordiale qui se féconde elle-même, se révèle sous la forme de la déesse cosmique Nit de Saïs, Mère Primordiale, qui engendre la lumière et développe hors de sa

(1) « Chez les Egyptiens, le soleil est symbolisé par le Scarabée : car ayant formé une sphère avec de la bouse de vache, il tourne autour par les antipodes ; et on dit que cet animal passe six mois sous la terre et le reste de l'année sur la terre : et qu'il jette sa semence sur la sphère (de bouse de vache) et qu'il n'existe pas de scarabée femelle. »

propre substance le monde visible : elle a pour symbole le Vautour. Phtah et Neith ne sont que des formes de la cause première. La substance primordiale est Scarabée — Vautour, Mâle-Femelle.

Mère par excellence, qui est à la fois Père suprême, telle est encore la déesse Muth : elle est représentée comme tricéphale, ailée, ordinairement avec un *phallus*, des griffes de lion ; la tête du milieu est une tête de femme, les deux de chaque côté sont des têtes de vautours (symbole de la mère par excellence). Telle est l'image qu'accompagne le Ch. 164 du Livre des Morts. (Voir Drexler, Roscher Myth. L. 3. 297.) Pleyte — Chapitres supplémentaires au Livre des Morts 164-174 la décrit avec un phallus en érection, « symbole de la nature qui engendre ». Lanzone (Mitologia egizia — Torino 1882) donne d'autres images de Muth avec le phallus. — Planche CXXXVIII. fig. 1. — Planche CXXXVII, fig. 5 (1).

Voici maintenant pour le Nil :

Drexler, au mot Neilos (Roscher — Myth. Lex.), donne la reproduction d'un gros homme avec seins pendants. Et Lanzone, au mot Hapi (Mitologia egizia — Torino 1882), donne la reproduction d'un Nil représenté comme un homme assis avec des seins en pointe ; appuyant de sa main gauche sur son sein droit, il en fait sortir un jet de lait, qui tombe sur la terre et de là rejaillit sur une grenouille qu'il tient dans sa main droite. C'est Nil façonnant l'humanité ; car si nous consultons Horapollon, Hieroglyphica. I. 25, voici ce qu'il nous dit au sujet de la gre-

(1) V. Römer : Über die androgynische Idee des Lebens. Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, 1903, p. 732, reproduit un bas-relief d'après l'ouvrage de Creuzer et l'applique à Isis : c'est une femme avec, au menton, un fourreau à barbe, fourreau dans lequel la coutume voulait absolument que la barbe fut enveloppée. Il s'agit ici d'Isis du temps pharaonique. A l'époque gréco-romaine, ayant absorbé en elle une grande partie des divinités, elle en possédait les attributs.

nouille : « Quand ils écrivent en images d'animaux, ils représentent l'homme non encore façonné, sous la forme d'une grenouille, parce que la genèse de l'homme vient du limon du fleuve (Nil) : il s'ensuit qu'à un certain moment il ressemble par une partie de lui-même à une grenouille, et par le restant, à quelque chose de terreux ».

L'humanité sort donc des mains du dieu Nil Androgyne : aussi, pour célébrer ce dieu androgyne dont ils sont issus, les hommes ne pouvaient faire mieux que de l'honorer par des serveurs androgynes (Grégoire de Naziance — contre Julien empereur — Opera omnia — Basel. 1550 — p. 300) (1).

(1) Grégoire de Naziance profite d'ailleurs ici du sens ambigu du mot androgyne : dans le passage cité il met au premier plan le sens de débauche : le sens de bisexualité est seulement évoqué comme sous-jacent.

CHAPITRE II

Sémites

I. — CHALDÉENS — PHÉNICIENS — THÉODICÉE

Baudissin — Adonis und Esmun — p. 259-267, à propos d'une inscription de Carthage Esmun-Astarté (mâle-femelle), ne croit pas à la synthèse des deux divinités en une seule qui serait androgyne. — Par contre Renan — Corpus Inscrip. semitic. I. 11. p. 328 — Baethgen — Beitrage p. 47 sq. — et Jensen (cité par Baudissin), l'interprètent non comme une zyzygie (1), mais comme une divinité androgyne. — Le cas révélé par les inscriptions semble à Baudissin unique en son genre. Dussaud, par contre (Les Arabes en Syrie avant l'Islam, p. 133), cite d'autres exemples de divinité ayant un nom mâle-femelle, androgyne. Les discussions, très élaborées des spécialistes (Ed. Meyer. *Über einige semitische Götter* — *Zeitschrift der deut. morgenländisch. Gesell.* XXXI. 1877 — Robertson Smith — *Relig. of the Semites* — remarque 804), permettent de conclure avec une grande probabilité à l'existence de divinités androgynes.

L'Ishtar babylonienne est prise comme un nom tantôt fémi-

(1) D'ailleurs, voir ce que nous disons des Zyzygies à propos d'Hermaphrodite, p. 79 ; opinion qui sera confirmée par l'étude des gnostiques. Si bien qu'ici la question semble mal posée par Baudissin : il voit dans la zyzygie toujours deux entités distinctes ; en réalité, dans la zyzygie, elles sont d'ordinaire tellement unies qu'elles forment une entité unique.

nin, tantôt masculin. A l'Ishtar de Babylone se voit unie, comme divinité père-mère, tantôt Astarté (féminine) chez les Chananéens par exemple, — tantôt Abâr (mâle) chez les Sémites du Sud : on peut en conclure avec quelque vraisemblance qu'originellement on a avec Ishtar une divinité bisexuée. Cette supposition est confirmée par le fait que l'Ishtar de Ninive a une barbe (Zimmern : *dis Keilinschriften und das alte Testament, neubearbeitet von Zimmern*). A Suse on a une Nana avec barbe (Lagrange — *Religions sémitiques* 2. p. 139). A Carthage, Didon-Astarté a la barbe de Melquart (Munier. *Religion der Karthager*. p. 62).

Baal avec un article féminin est étudié par Dillmann (*Monatsbericht d. Akad. d. Wissenschaft zu Berlin*, 1881, p. 603 sq.) (1).

Voici maintenant pour le dieu lunaire babylonien, Sin : Zimmern — *Babylo. Hymnen und Gebete in Auswahl* — p. 11 — Sin est chanté comme : Flambeau qui illumine ; jeune Taureau plein de force et aux cornes puissantes : fruit qui s'est engendré lui-même : matrice universelle ; Générateur des dieux et des hommes.

Voici un hymne à Sin (2) :

« Père, Nanar qui en solennel costume s'avance, Seigneur des dieux...

Puissant jeune taureau, aux fortes cornes, aux membres parfaits.

A la barbe couleur d'azur, regorgeant de plénitude florissante.

Fruit qui s'engendre lui-même, et pousse, splendide à contempler.

De sa plénitude, jamais nous ne pourrons nous saturer.

(1) Voir ce que nous dirons de Mâ, de Tanith, de l'Artémis d'Ephèse.

(2) Nous traduisons sur l'allemand : nous n'insisterons jamais assez sur les inconvénients de ces traductions de traductions.

Ventre maternel qui engendre tout, qui plante sa demeure éblouissante parmi les vivants.

Bienfaisant, Père, plein de grâces, qui tient dans sa main la vie de tout le pays.

O Seigneur, ta divinité est comme le lointain ciel, comme la mer immense ;

Elle remplit de crainte et de respect. »

Il y avait donc chez les Chaldéens-Phéniciens des divinités androgynes.

II. — PHÉNICIENS. — COSMOGONIE (1)

Une des cosmogonies phéniciennes conservées en grec sous le nom de Sanchoniathon, parle des premiers êtres vivants produits au sein de la matière chaotique, les Çopheschaneu, ou « contemplateurs du ciel » : Androgynes à l'origine, leurs sexes se séparèrent alors qu'ils prirent l'intelligence et le sentiment pendant que la lumière fut séparée des ténèbres. Eusèbe. Préparation Evangélique I. 10 : « Il pose pour premier principe un air trouble et ventueux, ou un souffle (rua'h) de vent trouble, et un chaos confus et noir comme l'Erèbe. Et ces chaos étaient infinis et pendant de nombreux siècles n'eurent pas de terme. Mais quand ensuite, dit-il, le Souffle (rua'h) devint amoureux de ses propres principes, il se fit un mélange, et cette copulation fut appelée Désir. Ce fut le principe de la création de toutes choses et il ne connaissait pas sa propre création. Et de cette copulation du Souffle avec lui-même naquit Môt que quelques-

(1) La notion exprimée dans ce récit que le premier couple humain a formé originairement un seul être androgyne à deux faces, séparé ensuite en deux personnes par la puissance créatrice, se trouve aussi chez les Hindous dans la narration cosmogonique du Capapatha Brâhmana. (Muir, Sanskrit texts, 2^e éd., tome I, p. 25.) Cet écrit est compris dans la collection du Rig Veda, mais très postérieur à la composition des hymnes du recueil.

uns définissent comme une boue ou la pourriture d'un mélange aqueux. Et de cette boue sortit toute semence de création, et la génération de toutes choses. Et il y avait (dans Môt) des êtres vivants privés de sentiment, d'où naquirent les êtres intelligents, c'est-à-dire les Çophé-Schamen, c'est-à-dire Contemplateurs du ciel. Et les Çophé-Schamen étaient formés en figure d'œuf. Et Môt s'illumina ; et le soleil, la lune, les étoiles et les grands astres brillèrent... Car lorsque toutes choses se séparèrent et s'éloignèrent de la place où elles étaient d'abord par l'effet de la chaleur ardente du soleil, elles vinrent de nouveau se rencontrer et se heurter dans l'air, et les tonnerres et les éclairs se produisirent par ce choc. Et les animaux intelligents s'éveillèrent au fracas des tonnerres, effrayés du bruit, et le Mâle et la Femelle commencèrent à se mouvoir sur la terre et dans la mer ».

Damascus. De primis principiis. 125 (p. 385. Ed. Kopp) — « Il y eut d'abord l'Ether et l'Air, les deux principes d'où fut engendré Outonos (le Temps), le dieu intelligible... De la copulation de celui-ci avec lui-même (qui possédait réunis en lui les deux principes générateurs), est engendré d'abord Chousoros, l'Ouvreur, puis l'Œuf (cosmique) ».

Dans ces textes, nous avons les idées d'indifférenciation cosmique originelle, d'auto-fécondation, de séparation des sexes lors de l'apparition cataclysmique de la lumière. Les « Contemplateurs du ciel étaient formés en figure d'œuf » avant d'être séparés par la lumière en mâle et femelle.

Pour les Chaldéens, le témoignage suivant de Bérosee doit être reçu avec intérêt. Extraits de Bérosee par Alexandre Polyhistor apud Syncell. p. 29 — ; et Eusèbe, chronique arménienne p. 10 edi. Mai. — Dans la création première née au sein du chaos, avant la production des êtres qui peuplent actuellement la terre, il y avait des humains ailés à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme, chacun portant des organes sexuels doubles, mâles et femelles... ἀνθρωποις γὰρ διπτέροις γεννηθῆναι, ἐνίοις δέ

καὶ τετρατῆρους καὶ διπροσώπους καὶ σῶμα ἔχοντας ἓν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν, καὶ αἰδοῖα δὲ δισσά, ἄρρεν καὶ θῆλυ.

Théodicée et Cosmogonie nous ont apporté des témoignages confirmant combien l'idée d'androgynie était profonde ; effort pour expliquer l'origine première, pour arriver à une cause qui soit cause d'elle-même.

III. — LE PEUPLE D'ISRAEL

Anthropologie (1). — Nous n'envisagerons pas ici la possibilité, d'ailleurs très tardive, d'une notion d'androgynie dans la théodicie judaïque. Mais par contre, voici pour l'Homme Primitif.

D'après la Vulgate (2), d'accord avec les Septantes, nous avons l'habitude d'admettre que, selon la Bible, la première femme fût formée d'une côte arrachée à Adam. Interprétation assez douteuse. Le mot Cêlà signifie dans tous les autres passages bibliques « côté » et non pas « côte ». — Avec le Jahviste nous avons Genèse II. 21. 23 : Jahve... prit un de ses côtés et il en ferma la place avec de la chair — Et Jahve forma le côté qu'il avait pris à l'homme en femme, et il l'amena à l'homme...

Voici pour l'Elohiste : Genèse 1. 27 : « Elohim créa l'homme à son image... mâle et femelle il *les* créa ». — L'emploi du pronom au pluriel semble tout d'abord impliquer la notion d'un couple de deux personnes distinctes. Mais plus loin ce pluriel paraît au contraire s'appliquer à la nature d'un être double, qui, mâle et femelle, constitue un seul Adam (Genèse V. 2) : « Mâle et femelle il les créa, et il les bénit, et les nomma de leur nom Adam ».

Bien que le texte dise Adam, et non pas hâAdam avec l'article, le verset suivant prouve que le mot est pris ici comme nom

(1) Nous nous contentons ici d'un aperçu très élémentaire et rapide à l'extrême de la question.

(2) Voir Lenormant : Les Origines de l'Histoire, tome I.

appellatif, individuel, et non comme désignation générale de l'espèce (Lenormant. *Les origines de l'Histoire* — I. 54 sq.) Schwally. *Archiv. für Religionswissenschaft* — IX. p. 171 sq. — *Die biblische Schöpfungsberichte* — insiste, confirmant ainsi l'interprétation de Lenormant, pour prouver qu'Adam sans l'article est parfaitement bien pris ici pour désigner un individu, car à Genèse. IV. 25. 1. 3., on a Adam sans l'article pour désigner l'individu Adam comme nom appellatif, et nullement comme nom générique. Mais Schwally insiste surtout sur l'exégèse de Genèse I. 27 b : « ... et il *les* créa mâle et femelle ». On l'applique d'ordinaire à Adam et Eve : mais cette interprétation offre des difficultés considérables pour la relation syntaxique du pronom ôtham = eux : Otham ne peut s'appliquer au hâ-adam du début du verset, car hâ-adam désigne l'Adam individuel : si on l'applique à « homme et femme » on n'a plus aucun sens intelligible. Par contre ces difficultés disparaissent, si, au lieu du pluriel ôtham nous avons le singulier ôthô : on a alors « Et Elohin créa l'homme d'après son image... mâle et femelle il *le* créa ». D'ailleurs le verset 27, dans son contenu et dans sa forme, semble bien indiquer qu'il a subi une correction intempestive ; le premier et le second membres sont non seulement tout à fait parallèles, mais encore répètent, en quelque sorte, entièrement le même sens, tandis que le troisième membre du verset ajoute une pensée nouvelle ; le troisième membre du verset tombe ainsi en dehors du parallélisme et l'on est incliné à penser qu'il est une addition : mais contre cette supposition militent deux raisons importantes : 1) on ne comprendrait pas comment un interpolateur tardif qui voudrait ajouter Eve dans un texte préexistant où elle ne figurerait pas, se serve de la construction de phrase étrange que nous avons sous les yeux ; 2) si au contraire la correction proposée est juste et si le verset 27 s'applique à l'homme primordial androgyne, alors le troisième membre du verset, loin d'être surajouté, est au contraire de source plus ancienne.

La tradition juive semble unanime à ce sujet : les Targoumes et le Talmud, aussi bien que les philosophes savants (1). D'après Rashie-Pentateuch Commentaar door A.S. Onderwyser. 1895. — Dans Bereschut Rabba, CXX. Parasha VIII. ch. I. 26.

D'après Jeromia ben Eleasar, Dieu créa l'homme androgyne, selon le texte « mâle et femelle ».

D'après Rab. Samuel bar Nachman : l'homme avait deux faces ; — Dieu le scia en deux.

Ainsi dans Midrasch Schemot Rabba : CXX a — Parascha XIV. ch. XII. 2 — on voit que R. Samuel bar Nachman disait : « Lorsque Dieu eut créé Adam, ce dernier était homme-femme ».

Le grand philosophe et savant Maïmodide (le Guide des égarés — trad. Munk. Paris. 1861 — Part. II. XXX. p. 247), ici résumé : « Et ainsi l'on dit qu'Adam et Eve furent créés ensemble, unis dos contre dos ; cet être double ayant été divisé, Il (Dieu) en prit la moitié, qui fut Eve, et elle fut donnée à l'autre (Adam) pour compagne... Comprends bien comment on a dit clairement qu'ils étaient en quelque sorte deux, et que cependant ils ne formaient qu'un, selon ces mots « un membre de mes membres et une chair de ma chair (Gen. II. 23). Ce qu'on a encore confirmé davantage en disant que les deux ensemble étaient désignés par un seul nom. « Elle sera appelée Ischa, parce qu'elle a été prise du Isch, et pour faire mieux encore ressortir leur union, on a dit : « Il s'attachera à sa femme et ils seront une seule chair (ibid. verset 25) ».

D'après R. Manasseh ben Israel — (The Bible Conciliator : a reconciliation of the apparent contradictions in the Holy Scripture, by Lindo — p. 87-88) la forme d'Adam était double, mâle par devant, femme par derrière.

(1) Les anciens Juifs n'ignoraient pas, au point de vue physiologique, les états intersexuels. Voir Rabbinowicz : Législation civile du Talmud, I. Tebamoeth, p. 94-95 ; et Joseph Bergel : Die Medizin der Talmudisten, 1885.

Parmi les écrivains ecclésiastiques chrétiens des premiers siècles, Eusèbe de Césarée (*Prepara. evangel.* XII. 535) accepte la même interprétation et pense que le récit de Platon sur les androgynes primitifs s'accorde entièrement avec celui des Livres Saints (1). Nous verrons plus loin que cette tradition joua un rôle considérable dans l'histoire de la spéculation métaphysique, religieuse, mystique. Nous citerons alors de nombreux textes. Mais comme exégètes s'occupant de ce texte précis, citons encore Augustin Steneco, de Gubbio, choisi par le pape Paul III comme théologien au Concile de Trente, préfet de la Bibliothèque vaticane (*Cosmopoeia vel de mundano opificio* — Lyon — in-folio 1535 — p. 154-156) — et Francesco Giorgi — (*In Scripturam Sacram et philosophiam tria millia problemata* I. p. 1. sect. *De mundi fabrica.* problema 29 — Paris. 1522, in-4°, p. 5).

Par contre S. Augustin est contre l'androgynie d'Adam : il ne se place d'ailleurs pas sur un plan métaphysique et entend par androgynie un cas de médecine teratologique : « Ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum nascuntur, quos androgynos vocant » — *Corpus scriptorum Eccl. latin.* vol. XXVIII, sect. III. par. II. Lipsiae 1894.

(1) Clément d'Alexandrie n'enseigne pas expressément l'androgynie d'Adam, mais il la laisse supposer : parlant des jeunes gens efféminés, il rappelle que, lors de la création d'Eve, Adam fut privé de tout ce qu'il pouvait avoir de féminin en lui. (*Pédagogue*, Liv. III, Ch. III, Edit. Stählin, p. 247, ligne 15-25.) Nous résumons : « Dieu a trouvé juste de semer de poils tout le corps de l'homme, et, lui ôtant du côté tout ce qu'il y avait en lui de faible et de mou, il en a formé la femme, de qui le corps plus tendre et plus délicat devait être propre aux fonctions qu'elle a à remplir dans la génération et la conservation des enfants. — L'homme, ainsi séparé de tout ce qu'il avait en lui de faible et de trop délicat, demeura et se montra homme : de là vient que le rôle actif lui est échu, et le rôle passif à la femme. »

Si Clément ne qualifie pas expressément Adam du nom d'Androgyne, sans doute est-ce parce qu'il donne à ce nom, peu avant, un sens infâme (p. 210, ligne 23).

Nous citerons plus loin, en suivant le cours des siècles, des textes où s'affirmera l'androgynie d'Adam (1).

(1) Cette citation de Lenormant : *Les Origines de l'Histoire*, I, 58, intéressante tant au point de vue psychologique qu'exégétique : « Remarquons du reste que l'Évangile place dans la bouche du Christ une allusion au verset de la Genèse sur la création de l'homme. Math. XIX, 4-6. Marc X, 6-9. « N'avez-vous pas lu que celui qui fit tout au commencement le fit mâle et femelle, et qu'il a dit : « A cause » de cela, l'homme quittera son père et sa mère et adhèrera à son » épouse : et ils seront deux en une seule chair ? Ainsi, ils ne sont » plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu a donc uni, que » l'homme ne le sépare point. » — Ces paroles semblent impliquer pour le passage biblique auquel elles se réfèrent, l'explication de la tradition juive plutôt que celle de la Vulgate latine : c'est en la prenant pour point de départ qu'elles ont seulement toute leur force. Déjà Platon représentait les deux moitiés, désormais séparées, de l'androgynie originaire, cherchant éternellement à se rejoindre dans une union parfaite. Le Sauveur en fait le symbole de la sainteté indissoluble du mariage. — Pour les deux rédacteurs de la Genèse, il est évident qu'ils veulent montrer l'égalité primordiale de la femme à l'homme : la femme est donnée à l'homme comme une aide qui lui corresponde (Genèse II, 18 et 20) et si elle lui est ensuite subordonnée, c'est le châtement formel de son rôle dans le premier péché. (Genèse III, 16.) »

CHAPITRE III

Perses

COSMOGONIE ET ANTHROPOLOGIE

Nous trouvons une histoire des origines de l'humanité dans le livre intitulé *Bonndehesch*, formant une cosmogonie complète. Ce livre est écrit en pehlevie et non en Zeud : la rédaction que nous en possédons est postérieure à la conquête de la Perse par les Musulmans ; malgré cette date tardive, il est considéré comme l'œuvre de mazdéens demeurés fidèles à leur religion : selon toute probabilité, il représente une ancienne tradition. D'après le Bonndehesch, Abouramazda achève la création en produisant à la fois Gayômaretan, l'Homme Primordial, et le Taureau-Archétype, deux créatures d'une pureté parfaite qui vivent d'abord 3.000 ans sur la terre, dans un état de béatitude et sans craindre de maux, jusqu'au moment où Angrômainyons, le représentant du mauvais principe, commence à faire sentir sa puissance dans le monde (ch. I) ; et frappe d'abord le Taureau-Archétype (ch. IV) ; mais du corps de sa victime naissent les plantes utiles (ch. X) — et les animaux qui servent à l'homme (ch. XIV). Trente ans après à son tour, Gayômaretan périt sous les coups d'Agômainyons (ch. IV). La semence de Gayômaretan, l'Homme Primordial, répandue à terre au moment de sa mort, germe au bout de 40 ans ; du sol s'élève une plante de rewas, sorte de rhubarbe alimentaire, employée par les Iraniens. *Au centre de cette plante se dresse une tige qui a la forme d'un double corps*

d'homme et de femme, soudés entre eux par leur partie postérieure. Ahouramazda les divise, leur donne le mouvement et l'activité, place en eux une âme intelligente et leur prescrit d'être humbles de cœur, d'observer les lois, d'être purs dans leurs pensées, purs dans leurs paroles, purs dans leurs actions. Ainsi naissent Maschya et Maschyana, le couple androgyne dont descendent tous les hommes (ch. XV) (1).

(1) Voir plus loin au Ch. Anaïtis sur Mitra et le feu bisexuel.

CHAPITRE IV

Attis et Kybele

La tradition mythique du culte d'Attis la plus autorisée nous vient de Timothée, prêtre d'Eleusis qui, sous Ptolémée I, a joué, à Alexandrie, un rôle considérable dans l'établissement du culte de Sérapis et, en général, pour le syncrétisme religieux du monde gréco-oriental. Ce qu'il consignait dans ses livres sur le Mystère a été en partie transmis, en ce qui touche Attis, par *Pausanias*, VII. 17, et *Arnobé*. Adv. nationes V. 5.

Nous fusionnons, en les résumant, les deux récits, en notant les principales différences :

« Il arriva que Zeus eut une pollution et que sa semence s'écoula sur la terre.

Pausanias : pendant son sommeil.

Arnobé : Zeus voulant s'approcher de la Mère des Dieux, la Magna Mater (quae dicitur informata), qui est dite sans forme, alors qu'elle dormait sur la roche abrupte appelée Agdus ; mais en vain elle ne se prêta pas à cet inceste avec Zeus (nequam incestis Jupiter cupiditatibus adpetivit) — Zeus, déçu, se pollue sur le rocher.

De cette semence naquit :

(Arnobé) du rocher.

(Pausanias) de la terre : Gê.

après le temps voulu, un démon, être divin, ayant les deux sexes

(Arnobé) ex utroque sexu.

(Pausanias) διπλά ἔχοντα αἰδοῖα, τὰ μὲν ἀνδρῶν, τὰ δὲ αὐτῶν γυναικῶν.

Monstre terrible qui ne se souciait ni des dieux ni des hommes, qui bouleversait tout selon son bon plaisir.

Pausanias : les dieux, pris de peur, lui coupèrent de ses parties sexuelles celles qui étaient viriles.

Arnobe : dans le conseil des dieux, Liber-Bacchos se mit en devoir de maîtriser sa sauvagerie. Il mélangea avec un vin très fort les sources auxquelles Agdistis allait s'abreuver. Agdistis s'en abreuva goûlument et, éméché, s'endormit. Pendant ce temps, Liber attacha les parties viriles d'Agdistis avec un lien solide qu'il fixa à un arbre, de sorte qu'Agdistis, à son réveil, dans un brusque bond, s'émascula (*ipse se viribus eo quo vir erat privat sexu*).

Le membre viril, avec le flot de sang qui jaillit pénétra la terre, et soudain il sort de terre un amandier chargé de fruits (pour le sens symbolique de fécondité de ce fruit voit Hepding. Attis p. 106, note 1).

Arnobe dit un grenadier : (c'était aussi un symbole de fécondité en Asie Mineure — voir Furtwaengler — *Munch-Akad. Sitzungsber.* 1887. II. p. 11). Nana, fille du dieu fleuve (Arnobius : roi) Sangarios, prit un de ces fruits et le cacha dans son sein : il disparut aussitôt et Nana devint enceinte. Son père la considéra comme déshonorée et l'enferma pour la faire mourir de faim. Par l'aide divine elle resta en vie et engendra un garçon, Attis, que Sangarios fit exposer. Un bouc prit soin de l'enfant. Adolescent, d'une beauté extraordinaire, il fut aimé d'Agdistis : elle l'eut continuellement pour compagnon dans ses chasses... Quand Attis fut jeune homme, le roi de Pessinonte le destina à sa fille. Alors qu'on chantait l'hyménée, apparut Agdistis qui dans sa colère, plongea dans la folie tous les convives du banquet : le roi s'émascula (Pausanias et Arnobe), la fiancée se coupa les seins (Arnobe) : Attis arracha la syrinx des mains d'Agdistis et (Arnobe), saisi d'un délire bachique (*perbacchatus jactatus*), il tourbillonne au hasard pour aller se jeter au pied

d'un pin ; et là, se donna la mort en s'émasculant (Pausanias et Arnobe).

Arnobe : il offre ses parties viriles à Agdistis : « Tibi Agdistis haec habe, propter quae motus tantos furalium discriminum concitasti ». La mère des Dieux, Agdistis (1) les recueille et les met en terre. De son sang éclore des violettes. C'est pourquoi ceux qui aujourd'hui fêtent Attis mettent des guirlandes de violettes sur le pin sacré.

La douleur d'Agdistis est sans nom : elle ne peut se passer de son merveilleux bien-aimé et implore Zeus pour le retrouver. Mais Zeus ne peut rien de plus que d'éviter au corps du bel adolescent de se décomposer, empêcher que ses cheveux ne se fanent, et faire que son petit doigt seul continue à vivre et à bouger sans arrêt (2). Satisfaite, Agdistis enterra le cadavre à Pessinonte, le fit adorer comme dieu, fonda un culte annuel en son honneur avec un corps hiérarchisé de prêtres.

Quelques mots de ce culte : A l'équinoxe de printemps, on abattait un pin, on y accrochait une image du dieu. Le pin était orné de violettes en souvenir de celles qui naquirent du sang d'Attis, de même que le pin (symbole phallique) commémore son émasculatation. Après le transport, en procession solennelle, du pin dans le sanctuaire, les prêtres et les fidèles pleuraient la mort du dieu : alors avait lieu l'émasculatation rituelle de ceux qui voulaient se consacrer à la Mère des dieux en devenant de nouveaux Attis.

Cette émasculatation, qui prendra pour le problème qui nous intéresse un sens important, est certaine, quand bien même elle ait été parfois remplacée par de simples taillades au bras. Nous citerons quelques textes les moins connus :

Scholion à Nikander Alexiphar. (V. 8. p. 9) : « Dans les

(1) Ici nous apprenons qu'Agdistis = la mère des dieux.

(2) La psychanalyse verrait dans ce symbole de vie un substitut du phallus : — c'est très probable. (Voir conclusion : le démon Tibolosche de l'Afrique-Sud). Dans le culte, c'est Attis entier qui revit.

cavernes, où, émasculés, les adorateurs d'Attis faisaient l'offrande de leurs parties sexuelles ». ὅπου εκτεμνόμενοι τὰ μῆδεα κατετίθεντο οἱ τῷ Ἀττει λατρεῦδντες.

Prudence — Peristephanon X. 1066 :

Offert pudendum semivir donum deae

Illam revulsa masuli germinis

Vena effluenti paseit auctam sanguine.

Et Schol. à Lucien, Iup. Trag. 6 : « Ceux qui, hiératique-ment, célèbrent le culte d'Attis, une fois émasculés, offraient leurs parties génitales de la façon suivante... τούτῳ οἱ ἱερατικῶς λειτουργοῦτες εκτεμνόμενοι πρότερον τὰ γεννητικὰ ἀνέτιθεντο ὕτως....

Par l'émasculature le Galle se consacre à la divinité ; ils sont « ordonnés », *ordinatos*, dit Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.* III. 4. S. Augustin, *Civ. Dei* II, 7, et VII. 26, *consecrati*. Aurelius Victor, parlant d'Héliogabale « *abscissis genitalibus Matri se Magnæ sacravit*. Prudence, *Peristeph.* 1076, — « *sacrandus* ». Le Galle est en effet possédé par le même délire qu'Agdistis fit naître en Attis : il s'émascule dans un état de transport, de « fureur bachique », identique à celui d'Attis lors de son émasculature. Servius ad *Aeneid.* X. 220 : « *semper galli per furorem motu capitis conam rotantes ululatu futura pronuntiabant* (1). C'est le « *furor acedestius* » : ce terme implique bien la possession du myste par le délire dont Agdistis, dans le mythe, obnubile Attis. Après leur émasculature, les Galles sont d'autres Attis qui ont, comme Attis, sacrifié leur virilité à la Mère des dieux : le Galle eunuque s'identifie à Attis eunuque (2).

On recueille précieusement les organes génitaux du Galle,

(1) *Idem* apud Apulée, *l'âne d'or*, VIII. 27. « Fanatice pervolant diuque capite demisso cervicis lubricis intorquentes motibus crinesque pendules in circulum volentes ».

(2) Faruelli dans *Archiv. für Religionswissenschaft* VII. 1904, p. 93, souligne la ressemblance ainsi acquise aussi avec la Déesse.

(3) Kernos, plateau circulaire qui supporte une série de petits récipients. Il avait été d'un usage constant dans les cultes égyptiens. (Maspero, *C.R. Acad. Ins.* 1895, 12 juillet p. 295). On le retrouve dans les mystères d'Eleusis, Rubensohn, *Ath. Mitt.* XXIII, 1898, p. 273 sq.

dans le Kernos (3) que portent les femmes (Corpus Inscript. Lat. XIII. 510). Ils sont l'objet d'un culte fervent (Paulin Nole Carmen. XIX. 186 : *abeissa colant*. XXXII. 90 sq : « *intus et arcanum quiddam quasi majus adorant et...* » (1) Ils sont d'abord lavés et embaumés, peut-être dorés. Puis on les enveloppe dans le vêtement que l'eunuque vient de quitter (Arnobé V. 7) : Prudence, Peristephanon. X 1083. Car le Galle consacre aussi à la déesse son vêtement masculin qu'il ne reprendra jamais plus. A la mort du myste eunuque, ses « vires » sont ensevelis avec lui (Prudence. 1081) ; mais jusqu'à sa mort ils sont enfermés dans un cyste. Après une cérémonie de dédicace, on les dépose dans un hypogée, le Thalamé, chambre nuptiale de la déesse (Schol. ad Nicandri Alexipharus. 8 — de là, la qualification de thalamépoles donnée aux Galles). Ils y deviennent l'objet d'un culte et ils ont un rôle dans les mystères.

Aussitôt après l'ordination (qui comporte en outre des stigmates, tatouages ; ces derniers se retrouvent dans d'autres mystères : Prudence, Peristeph. X. 1076), les Galles revêtent la longue robe et prennent les insignes de leur dignité, offerts peut-être par les fidèles (en Syrie : Juvénal VI. 519) ; c'est l'habit religieux, *casta vestis*. Les Grecs l'appellent *chiton*, les romains : *stola*. Sa couleur est ordinairement jaune. A titre de substitution (2), à la place des « vires » du fidèle, on admettait aussi parfois les « vires » d'un bélier ou d'un taureau.

Nous avons insisté sur ce culte, *car il est à la fois un culte d'efféminisation (émasculatation) (3), et un culte qui exalte le phal-*

(1) Même culte pour Osiris et Dionysos.

(2) Zeus ayant arraché les vires d'un bélier, vint les jeter dans le sein de Deo, sa Mère, « sous le prétexte mensonger de se punir de ses violents embrassements, comme s'il s'était mutilé soi-même ». Clemens Alex. Protreptique, II, 15. Ici la psychanalyse aurait raison, pensons-nous, d'y voir la substitution d'un sacrifice expiatoire pour

(3) L'hierodule est appelé *θήλυς* femme ou *ἡμιγυναικα* demi-femme. L'infidélité du fils à sa mère.

lus. Notons ces deux accents ; il nous sera utile de les avoir soulignés.

Ce cycle d'Agdistis-Attis nous intéresse.

Agdistis est homme-femme. Après sa castration, Agdistis devient Mère des dieux : mais la Mère des dieux, Kybele, conserve un caractère masculin très évident.

Qu'il y ait identité entre Agdistis et Magna Mater ou Kybele Pausanias le dit : 1.4.5. « ils appellent la Mère Agdistis καλοῦσι δὲ αὐτὴν Ἀγδιστιν Idem : Strabon. XII. 3. — *La persistance du nom d'Agdistis nous est d'ailleurs la preuve que la pensée d'androgynie reste toujours à l'arrière plan du titre de Magna Mater.* Graec. 6.837). A Cyzique, Kybele porte le nom d'Agdistis (Corpus Inscript. graec. 6. 837). Dans le port de Bryllium-Caesarea on l'adorait sous le titre de Mère des dieux, Agdistis, Μητρὶ θεῶν Ἀγρίσται (Triglia, près de Mudania : Corp. Hellenis. XXII. 1899.

En Lycaonie, à Iconium, on adore la déesse Zisimene qui est Kybele ; elle y est adorée sous le nom d'Agdistis, de mère qui porte secours, et de Mère des dieux. Corp. Inscript. graec. 3.993. — τὴν Ἀγδιστιν, καὶ τὴν Μητέρα βοήθησιν, καὶ θεῶν τὴν Μητέρα.

Chacune des deux villes de Comana comptait environ 6.000 hiérodules.

A titre de curiosités, nous traduirons ce texte de Firmicus Maternus, De errore profan. IV. I, sur les hiérodules :

« Les Assyriens et une partie des Africains considèrent que l'air est à la tête des éléments... Ils en ont fait une femme : Est-ce parce que l'air est entre la mer et le ciel qu'ils l'invoquent par le ministère de prêtres à voix de femme. Dis-moi, est-ce là une divinité, cette divinité, qui dans un homme cherche une femme ? Une divinité que des prêtres réunis en collège ne peuvent servir autrement qu'en faisant ressembler leurs visages à ceux de femmes, en épilant leur peau, en déshonorant leur sexe, avec des habits de femmes ; on peut, dans leurs temples, voir des représentations misérables, accompagnées de soupirs poussés ouvertement, on peut voir comment des hommes se laissent prendre comme des femmes et rendent public la honte de leurs corps impurs et dévergondés. Ils étalent leurs actes infâmes et s'amuse à avouer la honte du corps souillé ; ils ornent,

(Voir aussi Gronin dans *Journal of Hell. St.* XXII. 1902 p. 342 n° 64) et un type de monnaie Kybele-Agdistis [Babelon *Corpus Numisma.* 4.764] du temps de Vespasien.

A Eumenia, en Phrygie, « les Agdisteis, qui sont Kybele et Attis » C. I. G. 3.886. add.

En Crimée, quatre siècles avant notre ère, Panticapée possède un sanctuaire de *Méter* Phrygia, et les dédicaces de l'époque impériale y perpétuent le nom tout phrygien d'Agdistis.

Dans les attributs guerriers de Kybele, on ne peut d'ailleurs que voir une survivance de son caractère primitif d'androgyné, monstre terrible.

L'émasculature d'Agdistis est la source de toute végétation. Mais cette émasculature n'est-elle pas elle-même une autofécondation ? Du membre viril d'Agdistis pénétrant dans la terre surgit toute végétation. Or Kybele est la Déesse-Terre ; elle est : Γῆ

comme des femmes, leurs chevelures soignées et vêtus de vêtements fins, ils peuvent à peine tenir tête droite sur leurs cous amolés : après avoir ainsi détruit leur virilité, tout exaltés par le son des flûtes, ils implorent leur déesse, afin que remplis de l'esprit d'infamie, semblables à des fous, ils annoncent l'avenir... Ils renoncent à leur virilité, et pourtant ils ne sont pas des femmes : ils veulent passer pour des femmes, mais chaque particularité de leur corps trahit qu'ils sont quelque chose d'autre ». Nonnos Abbos. Migne 36, col. 989 : « Après s'être mutilés ils se précipitaient vers des unions impures. Je dis des unions à la manière des femmes, et non des hommes ».

Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*. Libr. III ch. LV, Migne col. 1120-1121, parlant du temple du Liban à Aphaca, des rites d'interventions de sexes, dit que les hommes, pour plaire au démon, s'unissent entre eux, possédés par une maladie d'efféminisation *θηλειᾶ νόσῳ* (maladie féminine) et les femmes jouaient aux mâles. Nous citons ce texte à propos des hiérodules : car quant à la divinité en l'honneur de laquelle ces rites étaient accomplis, ce n'était pas Kybel, mais une forme de l'Astarté sémitique que nous verrons plus loin et qui était androgyné ; mais nous voulions signaler l'expression *θηλειᾶ νόσῳ* empruntée à Hérodote 1.105, parlant des Scythes (voir conclusion) et du même sanctuaire d'Ascalon : même expression dans Philon d'Alexandrie : Contre Apion, 11-24-30.

(Sophocle. Philoctète. 391. — Anthol. palat. 6.51. — Lucretius. 2.598).

Elle est Rhéa : Strabon. X. 12. — X. 15 : « Rhéa on le sait, a reçu... les noms de Mère des dieux, d'Agdistis, de Grande déesse phrygienne. — Euripide. Bacch. 58.12. — Nikander : 7. 217. — Ovide. Fast. 4. 194. — Anthol. Palat. 217. 218. 219. — Silius. Italicus 17. 37.

Cette identification de Kybele-Rhea, nous l'avons encore dans Orphica. 618. Ed. Abel ; et Appol. Rhod. 1.1225. Cette mère qui engendre toutes choses (Μητηρ παντοτεκτος Kaibel-epigr. 44).

Déesse qui donne la vie (Ζωογόνος θεά), Salluste, De diis, 4 ; Julien empereur Oratio 5, p. 179), qui nourrit toutes choses παμβώτι, Sophocle, Philoc. 391), mère toute puissante (C. I. G. 6012, C), Mère sans qui Zeus ne peut rien (Julien Ora. V. P. 166 et 180 ; Hymne orphique, XXVII. 5),

Cette « *Mater Deum*, cujus potesta in omnibus Zonis est » (Ser-Julien empereur Oratio 5, p. 179), qui nourrit toutes choses vius x Ad. Aenae. XII. 118),

Cette dispensatrice de toute fécondité, par un divin mystère, reste vierge (1), comme l'Ishar des Babyloniens, comme l'Allat nabatéenne, comme la Céleste des Phéniciens et l'Artémis d'Ephèse. (Graillot. Le culte de Kybele. 203).

(1) Boll, Aus der Offenbahrung Johannis, p. 110-112 donne la liste suivante des divinités les plus fréquemment assimilées à Virgo : bien que ce mot Virgo ait un sens imprécis, peut-être assez large, il implique sûrement le sens d'autogénératrice : Diké, Demeter, Eilythia, Tyché, Pax, Junon céleste de Carthage. « Surtout, ajoute-t-il, on trouve fréquemment attestée l'identification de la Vierge du Zodiaque avec Isis, et, point capital, elle est figurée dans les représentations helleno-Egyptiennes du ciel, assise et allaitant Horus (par exemple : l'astronome babylonien Teucros, 1^{er} siècle ap. J.C. note que dans le signe de la Vierge du Zodiaque se voit une déesse assise sur un trône et allaitant un petit enfant que l'on dit être la déesse Isis allaitant Horus »).

Et Attis, prototype de toute génération, est né d'Agdistis sans fécondation mâle : aussi la Mère des dieux est-elle vierge sans-Mère. παρθένος αμήτωρ (Julien. Or. 5 p. 166). Divinité androgyne, qui par son autofécondation, est l'origine de toute végétation. Vierge-Mère qui est à elle-même sa propre mère (αμήτωρ) déesse de la guerre, déesse au culte cruel d'ivresse sanguinaire, telle est en quelques lignes trop résumées ce mythe si complexe d'Agdistis-Kybele.

Attis, jeune mâle d'une infinie beauté par son émasculatation devient *demi-femme*. Nombreuses sont ses représentations comme jeune efféminé. A Brousse (Mendel ds. Bull. Corresp. Hell. XXXIII. 1909. p. 259, n° 8), une statuette le représente comme hermaphrodite, ailé, vêtu d'une tunique transparente qui laisse à nu tout le buste et qui se continue sur les jambes en baies à crevés. Voir S. Reinach. Repert. Stat. IV. 292-3 (je me rappelle en avoir vu un semblable à Copenhague, à la Ny-Carlsberg Galerie).

Voir pour Amisos du Pont le catalogue des terres cuites grecques du musée de Constantinople, 1922.

Dans la collection Musco Bresciano illustrat. 1838, planche XLIII, un Attis en bronze avec *seins d'hermaphrodite*, coiffé d'un bonnet étoilé ; et la très belle statue trouvée à Tournai, bronze incrusté d'argent. (De Bast. Recueil d'antiquités. Gand, 1808 I. p. 162. — et pl. V. 12 : Attis debout, paré d'un collier, vêtu d'anaxyrides à crevés et d'une tunique serrée à la taille, mais qui laisse à nu presque tout le buste, tout le ventre et le haut des cuisses ; type complètement féminisé (1). Androgyne, il l'est encore par le nom d'Agdistis qu'il porte parfois comme dans

(1) Voir aussi Hans Licht. Sittengeschichte Griechenlands, p. 221, où Attis, avec des seins de jeune fille, montre un membre viril atrophié.

l'inscription d'Eumène où Kybele et Attis sont appelés Agdistis, (Corpus Inscrip. Graec. 3886).

Par les épithètes de demi-femme, [ἡμιθήλυς Anacréont 11.2] ; d'Androgyne [Amatorius — 13. p. 756 c. (Ed. Bernadikis)].

Les habitants de Nicoleia au II^e siècle de notre ère, adoraient Papas (titre d'Attis comme divinité suprême) sous l'aspect d'un dieu androgyne — (Ramsay ds. Journal of Hell. St. V. 1884. — pp. 257, n° 8, et 260 n° 12) : n° 8 : « The one which is here published differed from the others in having à representation of the god on it : the god is apparently intended to be androgy-nous. »

De même qu'Agdistis par son émasculatation est devenu la source de toute végétation, Attis, l'eunuque, est maître de la génération, comme Mithra, car le sang du dieu mutilé est père de toutes choses πατήρ τῶν ὄλων. Hippolyte — éd. Duncker et Schneidewin. p. 166.

Notons ceci : Attis est à la fois descendant d'Agdistis, son fils, et son amant (1). Le culte lydien insistait sur les relations de mère à fils (Graillot. Cybele. note p. 12), et le culte phrygien sur les relations d'amant et amante (2).

(1) Scholion à Lucien. Iup. tragi. 8 (cf. Hippolyte Refutatio haeres, 5-9) : Attis est vrai fils γνήσιος υἱός de Kybele, et il dit qu'il a été châtré par sa mère à cause de son amour incestueux pour elle. φασὶ δὲ αὐτὸν (Attis). καὶ θηλυδριαν ὑπὸ Πέας τῆς τῶν θεῶν ἀποκοπέντα μητρός ἐφ' ᾧ τε ἐρώμενος αὐτῆς ὑπαρξαι.

Il semble donc que l'intermédiaire Nana qui ferait d'Attis le petit-fils de Kybele, ait bien peu d'importance dans le mythe (Gruppe, Mythologie, p. 1543 note I). En tout cas Nana n'avait plus la moindre importance pour le mythe et la liturgie à mystères lors de la grande expansion du culte.

(2) Il y a même un mythe tardif selon lequel Kybele rend Attis fou, parce qu'il l'a trompée avec une nymphe : comme auto-punition, dans sa folie, il s'émascule : Gruppe, Die Griesch. Kulte und Mythen : I. 513. Cette émasculatation était une peine de talion établie pour adultère. Dieterich, Nekya, 206, note 1.

La tradition lydienne insiste peut-être sur l'essentiel : l'inceste : la castration d'Attis comme punition de l'inceste. (Voir note 1, p. 43). Mais remarquons tout de suite que dans le mythe d'Attis l'inceste n'est évité qu'en apparence : car le membre viril d'Attis est recueilli par Kybele, la Magna Mater, qui l'enfouit dans la terre. Or la Terre, c'est Kybele, c'est Agdistis transformée en Magna Mater.

En somme nous arrivons au résultat suivant : une autofécondation d'Agdistis par elle-même ; une hétérofécondation de la Mère par son Fils : le couple Kybele-Attis ; Attis recouvrant deux idées : une idée de mâle émasculé pour inceste et une idée d'androgynie universellement répandue.

Mais poursuivons notre analyse : c'est après avoir été émasculé qu'Agdistis-Kybele devient éperdument amoureuse d'Attis. Attis, de son côté, pour répondre à tant de désir frénétique, s'émascule et fait offrande de son membre viril : « Habe... dit Arnobe ». De même que les Galles le feront à sa suite et lanceront leur phallus dans le sein de l'image de la déesse. Nous avons dans ce cycle deux mouvements convergents : d'une part la poursuite folle de Kybele-Agdistis après Attis qui est la recherche frénétique de ce qui, depuis son émasculatation, lui manque, car, d'après les paroles d'Attis mourant en lui tendant son phallus, « Habe... » c'est bien le phallus qu'elle désire : d'autre part, le don que fait Attis lui-même de sa virilité et sa transformation en un type féminin ; il y a dans ces deux mouvements convergents comme un retour vers l'unité, vers l'archétype primordial qui est androgynie (1) ; c'est ce que nous laissent penser ces paroles très curieuse du discours aux Naasseniens que nous étudierons en

(1) Remarquons qu'Arnobe donne à Agdistis le titre de Magna Mater juste quand elle vient de recevoir le phallus d'Attis : comme si son organe viril retrouvé lui conférerait la dignité de Mère des dieux, dont nous avons vu le caractère éminemment androgynie, et l'établissait, par cette androgynie retrouvée, dans la dignité suprême.

détail plus loin : « Car... *Mâle-Femelle est l'Homme (idéal)*. En conséquence... est démontré ce qu'il y a d'infâme... dans le commerce de la femme avec l'homme, car la castration d'Attis, c'est se châtrer des parties terrestres de la création pour *aller à l'essence éternelle d'en haut où il n'y a ni mâle ni femelle, mais une créature nouvelle, l'Homme Nouveau, qui est Mâle-Femelle*. (Hippolyte — Ed. Wendland, p. 81 (ἄρσενόθηλος Nous citerons ce texte en entier plus loin).

Ce texte certes doit être utilisé avec précaution : cependant il est certain que les Naasséniens s'appuient sur l'autorité du culte de Kybele-Attis alors en plein épanouissement; qu'il ont très bien connu ces mystères, car Hippolyte dit : (V. 9) « Les Naasséniens sont assidus aux mystères qu'on appelle les mystères de la Grande Mère ». Pouvons-nous nous fier à eux quand ils attribuent au culte Kybele-Attis, comme idéal, l'Androgynie-Archétype, idéal semblable au leur; ou bien au contraire sont-ce les Naasséniens qui interprètent le mythe et les mystères à leur manière ?

L'idée générale du retour à l'Androgynie semble très exactement interprétée. Attis ressuscité, en effet, est représenté dans l'iconographie avec tous les attributs de l'hermaphroditisme. [Voir les références iconographiques dans Roscher — Mytholog.-Lexikon. article Attis — col. 727]. Après leur mort, on rendait aux Galles leurs « vires » : ainsi étaient-ils vraiment restitués androgynes. (Voir plus haut notre description du culte). Et Agdistis, après « sa passion », devient l'omnipotente Magna Mater qui, nous l'avons vu, amplement, est androgyne. — Le retour à l'androgynie comme archétype idéal est bien attesté pour le culte d'Attis-Kybele, du moins à l'époque du syncrétisme : les Naasséniens ont vu juste : mais restent des difficultés de détail qui vont nous amener à faire quelques découvertes ; Les Naasséniens taisent certaines divergences dans les moyens d'acquérir cette Androgynie-Archétype, ou bien elles leur ont échappé : en effet dans le culte de Kybele-Attis, le retour à l'Androgynie se fait par une effémini-

sation (la castration des Galles), tandis que pour les Naasséniens, nous le verrons plus loin, il se fait par rejet de tout élément femelle, qui est matière, pour reconquérir l'esprit pur qui est mâle.

Pourtant même sur ce point, l'accord a dû être assez complet entre le culte de Kybele-Attis et les Naasséniens, du moins dans certaines localités et à une certaine époque tardive : Nonnos Abbas nous apprend (ad. S. Greg. contra Iulia. Migne XXXVI. col. 1016) « καθότι ἀπετμήθη αὐτὴ παρὰ τῶν κορυβάντων τὴν κῆστιν διὰ τὰς πολλὰς αὐτῆς πορνείας, » que la Mère des dieux est châtrée dans sa féminité, à cause de son inconduite. Au rite de l'émasculatation qui rendait les hommes femmes, correspond ici un rite qui rendait les femmes hommes par l'ablation des seins, ou (dans le texte de Nonnos) de leurs parties génitales. — Nous savons par Hippocrate I. ch. 19. Ed. Fuehn, p. 555 sq. et ch. 24, qu'à Ascalon, auprès du temple d'Aphrodite, (identifiée avec Agdistis-Kybele : voir notre article Aphrodite), il y avait des hommes efféminés et des femmes amazones ayant le sein droit coupé. (Voir notre conclusion) (1).

(1) Hippolyte, à propos d'une secte gnostique, celle des Setheins v. 20 — Ed. Wendland, p. 121, ligne 21 — parle du « culte du *phallus* et de la matrice ».

Le culte de *Mise* va nous apporter encore quelques indications sur la masculinité de Kybele, mère des dieux. Hesychius, au mot *μισατις* qu'il faut lire *μίσσας τις* nous apprend que *Mise* fait partie du groupe Mère des dieux. (Muller F. H. G. 2). Selon Treller (*Demeter und Persephone* 36 sq. 141), à l'époque du syncrétisme, *Demeter*, *Isis* et *Mise* furent identifiées à Kybele. Tempel (Roscher : *Mytholog. Lexikon* 112. 3023) dit qu'elle a « les mêmes mystères que ceux de Kybele » ; on la trouve en Phrygie, Cythère, Chypre, Memphis. Dans ce culte, les femmes, à tour de rôle, jouent entre elles le rôle de mâle, en se servant de l' *ἐλίσσος* comme l'atteste le vers de Kratinos. (Dieterich. De hymnis orph. 2. 6.)

Plutarque parle du scandaleux usage que, chez les orphiques, les femmes font d'elles-mêmes entre elles en l'honneur de la Bonne Déesse Kybele ou *Mise* (Plut. César 9). Lucien, *Dial. meret.* 5, nous

Ce rite des femmes renonçant à leur féminité nous permet d'éclairer, en l'illustrant, le mythe que rapporte Arnobe en ce texte qui paraissait jusqu'à présent obscur, où la fille du roi, au banquet sinistre, se coupe les seins. « *Mammas sibi demetit Galli filia felicitis* ».

Toutes ces impitoyables automutilations semblent vraiment faire partie d'un ensemble mythique et cultuel qui exalte l'asexualité terrestre, c'est-à-dire le renoncement à son propre sexe, pour retrouver la bisexualité céleste. — Le discours aux Naasséniens nous a ainsi un peu éclairés sur toutes ces déroutantes pratiques (1). — Nous rencontrerons à nouveau ce thème chez les gnostiques, mais cette fois sur le plan métaphysique.

explique comment les femmes, par l'ἑλισθος se donnent l'illusion d'être mâles. (Pollus 6.189 donne comme sens à Mise six synonymes de débauche infâme : de même Photius et Suidas au mot μισητη ; et chez Aristophane, av. 1620 s'adonner à la μισητία a un sens obscène.

Les hymnes orphiques (Abel 42) nous présentent Mise invoquée en même temps que Dionysos : « Souveraine ineffable, *mâle-femelle*, aux deux natures ». Elle est comme Adrastée αρσενόθηλος et comme Phanes Protogonos (Abel 38-62-73) ζῶον ἀρρενόθηλον dont elle est d'ailleurs la sœur (Dieterich. De hymnis orphicis 2.6.). On sait que les Hymnes orphiques donnent systématiquement la nature androgyne aux dieux, mais cette systématisation n'est pas toujours une invention factice : par exemple, dans le cas présent, elle s'applique à un culte préexistant où les femmes voulaient imiter la Magna Mater dans sa masculinité. Kybele nous apparaît ainsi comme une *Mère phallique*.

(1) Si on admet, ce qui n'est pas impossible, une influence des gnostiques sur la dogmatique et la liturgie du culte de Kybele-Attis. Nonnos Abbas nous apporterait la preuve d'un culte spécial, tardif, d'Attis-Kybele ayant subi ces influences.

CHAPITRE V

Amazones

Un mot des amazones. L'épithète ἀντιάνθρωποι de l'Illiade peut être entendue comme « semblable aux hommes » (Eusta. ad Iliad. 3.189; 6.186), ou bien comme « ennemis des hommes ». Il s'agit évidemment d'un mythe où des femmes nient leur sexe. Cette négation du sexe féminin par les femmes a d'ailleurs sa contre-partie dans la négation du sexe opposé, puisque dans le royaume des Amazones, les hommes étaient réduits à l'état d'esclavage, rendus infirmes par mutilations, peut-être même châtrés selon l'interprétation que l'on donne à Stéphane de Byzance dans son article sur Ἀμαζόνες. S'agit-il chez les Amazones d'une négation permanente de leur féminité ? Oui, suivant la tradition qui leur fait couper elles-mêmes leurs seins. (Diod. Sic. 2.48. — Apollod. Biblio. 2. 5. 9. — Arrien. Anab. 76. 13. 2).

Dans ce cas, il ne s'agirait par d'hermaphroditisme proprement dit. Mais d'autres traditions mettent en relief leur bisexualité lorsqu'elles leur font faire de temps à autre des « raids » parmi les hommes afin d'avoir des enfants. Femmes, elles le sont alors par nécessité : mais même alors elles ne renoncent à aucune de leurs manières masculines. (Plutar. Thèse. 26. — Justin. 2. 4. 9. — Strab. 11. 504. — Philostr. Heroi. 20.42. — Chol ad Apoll. Rhod. 2.965).

Cet acte de se couper les seins semble être la contre-partie des hiérodoules : et, de fait, nous l'avons vu dans le culte Kybele-Attis, il y a dans le mythe un modèle de mutilation des seins

qui pouvait inciter les femmes à l'imitation, au même titre que l'émasculatation d'Attis servait de modèle à la castration des Galles : aux hiérodules correspondaient des Ἀμαζόνες dit Gudschmidt : *Kleine Schriften* V. 112. De part et d'autre, négation de son propre sexe, d'après Stéphane de Byzance. [Voir aussi le texte d'Hippocrate que nous citons dans notre conclusion, p. 200, et *Kybele-Attis*, p. 47].

Or, nous avons vu la complexité extrême du culte d'Attis-Kybele, et comment l'interprétation gnostique semblait être une interprétation métaphysique exacte d'une idée d'androgynie inhérente au mythe et au culte tels que la tradition les avait élaborés, androgynie idéale à atteindre, mais pour laquelle la mutilation était le moyen nécessaire de préparation.

CHAPITRE VI

Dionysos

A l'époque tardive du syncrétisme, Dionysos fut identifié à Attis. Plutarque [Amat. 16.13] fait un rapprochement entre le cul de la Grande Mère et celui de Bacchos, cultes orgiastiques. τα μητρῶα κοινωνεῖ τοῖς Βακχικοῖς. (Antholo. Pala. 7.222).

Et les statues de cette époque nous montrent Dionysos sous les traits d'Attis (Conze. Denkschriften der Wiener Akad. 1876. p. 66. Il y a même une légende très tardive suivant laquelle Dionysos avait été guéri de sa folie en Phrygie par Kybele; en reconnaissance, il s'était fait initier à ses mystères (Schol. ad Iliad. Z. 131. et Apollodore. Biblio. 3. 5. 3.).

Cette identification Attis-Dionysos avait ses raisons dans la mythologie plus ancienne propre à Dionysos. Zeus, après avoir accouché de Dionysos, qui était tenu par des bandages dans sa cuisse (Apollodore. Biblioth. III. 4. Didot. p. 154, para. 3). λῦσας τὰ ραμμάτα le confie à Hermes; Hermes le conduit à Ino et Athamante et les persuade de l'élever comme une fille κόρη. Aristide VIII. nous dit: « *Mâle à la fois et Femelle est le dieu*: (ἀρρῶν τε καὶ θῆλυς ὁ θεός) il a une apparence en harmonie avec sa nature, car, ainsi qu'un être double ὥσπερ γὰρ δίδυμος il est partout lui-même conforme à lui-même: parmi les jeunes gens, il est une jeune fille, et parmi les jeunes filles, un jeune homme; de même qu'en vérité parmi les hommes faits, il est imberbe et tout débordant de vie. « Aristide était fidèle à une tradition ancienne, car déjà Eschyle, dans un fragment des Likurgeia

dit de Dionysos : « Tu es si fin des cuisses ! Certainement mi-femme, mi-homme. » (Dreysen. 470).

Les Hymnes orphiques le chantent comme étant de double nature : διφυῖ XX. 2, — de même Johannes Lydus, De mensibus. Ed. Wuensch. p. 177. lib. IV. para. 160) (1). *Mâle-Femelle* est-il appelé parce que les germes (à l'origine) mâles-femelles, deviennent deux : d'une part mâle et d'autre part femelle quant à la nature ; et il n'y a pas la possibilité que l'un engendre de l'autre à moins qu'ils ne se réunissent et qu'ainsi ils donnent vie à ce qui a été formé par cette jonction ; ils sont obligés de se réunir afin d'engendrer le vivant qui sort de leur réunion. Et ils disent que Dionysas a été anéanti, puis est ressuscité, parce que tout ce qui est engendré de lui est anéanti et est rappelé à la vie ».

Nous avons ici une fois de plus l'idée d'une divinité androgyne qui est divinité de la végétation, et aussi l'idée que les germes, issus de cette divinité, étaient à l'origine androgynes, mais que leur différenciation sexuelle fit disparaître leur puissance d'auto-fécondité.

Eusèbe (1). Prépara. Evangel. III. 109. 8 — Migne, col. 197 — dit que Dionysos, qui possède en commun avec Kore les cornes comme emblèmes, est de forme féminine : il montre ainsi la puissance mâle-femelle des arbres fruitiers, en ce qui concerne la génération. Et Suidas, au mot Dionysos : « Par son activité comme mâle, et sa passivité comme femelle : le non-mâle et l'Hermaphrodite ». De même chez Nonnos Abbas : Migne 36, col. 1068. D. “θεὸν ἀνδρὸγύνον καλεῖ τὸν Αἰὼνυσον, ὥς ποτὲ μὲν γυναικιζόμενον, τοὔτεστι τὰ τῶν γυναικῶν πάσχοτα, ποτὲ δὲ ἀνδριζόμενον, τοὔτεστι τὰ τῶν ἀνδρῶν ἐνεργοῦντα. et ibid. col. 1045 D.

Clément d'Alexandrie confirme ce caractère de passivité fémi-

(1) Quelques lignes plus haut. ἄρσενόθηλυς. ἄρσενόθηλυς δε ἐρρήθη διὰ τὸ τὰς ἀρρενοθήλεις σπὸράς γίνεσθαι δυὸ, ἄρσενικὴν τε καὶ θηλυκὴν φύσιν.

(1) ὁ δε Διόνυσος κοινὰ μὲν πρὸς τὴν Κόρην ἔχει τὰ κέρατα, ἔστι δὲ θηλυμορφος, μῆνυν τὴν περὶ τὴν γένεσιν τῶν ἀκροδρύων ἄρρενόθηλυν δύναιμι.

nine chez Dionysos en un récit qui met justement la féminité de Dionysos en relation avec un rite de fécondité des figuiers. Clemens Alex. *Pretrepti*. III. 34. Ed. Stählin, pp. 25-26 : « Dionysos désirait descendre aux enfers, mais il en ignorait le chemin : un certain dénommé Prosumnos lui promet de le lui dire, mais non sans rétribution : le salaire n'était pas beau, mais il était beau pour Dionysos ; luxurieux étaient la faveur, le salaire qu'il réclamait : posséder Dionysos. La demande fut accordée de bon gré par le dieu : il s'engage à payer, s'il revient de son voyage, jurant qu'il remplira sa promesse. Instruit de l'itinéraire, il part ; il revient bientôt : il ne trouve pas Prosumnos, car ce dernier était mort. Voulant se libérer de son engagement vis-à-vis de son amant, il s'élança vers son tombeau, plein de désirs impurs ; trouvant une branche de figuier, il la coupe : il la taille en forme de membre viril et s'assoie sur cette branche, remplissant à l'égard du mort la promesse qu'il lui avait faite. Comme monument mystique élevé à la mémoire de ce qu'il a ainsi souffert, des phallus sont dressés dans les villes en l'honneur de Dionysos ». (Compar. Arnobius *Advers. Nation*. V. 28 (1). Tzetzes. *Scholia ad Lycophron*. 242. Sur l'association de Dionysos et du figuier (voir Athénée. III. 14. p. 78).

C'est donc avec raison que Suidas, au mot *Androgyne*, cite Dionysos comme exemple.

Voici encore une preuve des rapports entre Dionysos féminin et la végétation.

Dans certains rites et processions en l'honneur de Dionysos,

(1) Arnobe — *Advers. natio*. Lib. V. 28 — « dum pudor me habet... illa proferre mysteria, quibus in Liberi honorem patris ithyphallos subrigit graecia et simulacris virilium fascinorum territoria cuncta florescunt ; «... Arnobe raconte ensuite la même histoire que Clément d'Alexandrie et termine de même ainsi : « et ficorum ex arbore ramum validissimum praesecans dolat, runcinat, legivat, et humani speciem fabricatur in penis : figit superaggerem tumuli et postica ex parte nudatus, accedit, subdit, insidit. »

les hommes portaient des habits de femme. — Lucien, *Calumniae non temere credendum* 16 ; et Hesychius au mot *Ithyphallus*. — A la fête des vendanges à Athènes, appelée *Oschophoris*, à la tête d'un chœur de chanteurs marchaient deux jeunes gens complètement habillés en femme, qui portaient des branches de vignes chargées de grappes. (Proklos cité par Photius, *Biblio.* p. 322. a, Ed. Becker, Berlin 1824 : et Plutarque, *Theseus*. 23).

Voici une autre fête célébrée à Athènes au mois d'*Anthesterion*. Flavius Philostratus, *Vie d'Appollonios de Tyane*, Lib. IV, ch. XXI. — « On dit qu'il fit une verte semonce aux Athéniens pour leur manière de se conduire aux *fêtes de Dionysos*, qu'ils célèbrent au mois d'*anthesterion*... Quand il les entendit danser lascivement aux rondos d'une flûte et, quand, au milieu d'un récitatif théologique et épique d'Orphée, il les vit prendre des attitudes de Nymphes, d'Heures, ou de Bacchantes, il se décida à semoncer leurs procédés et dit : « Arrêtez de ridiculiser par la danse les vainqueurs de Salamine ainsi que bien d'autres braves gens décédés : encore si c'était une danse lacédémonienne, je dirais : bravo, soldats, car vous êtes en train de vous entraîner pour la guerre ; et je vais me joindre à votre danse ! mais c'est une danse molle, de caractère efféminé : que dirais-je de vos trophées nationaux ? Certes ils ne sont pas un monument de honte pour les Perses et les Mèdes, mais c'est pour votre propre honte qu'ils ont été élevés, si vous êtes dégénérés à ce point depuis ceux qui les ont élevés. Et que voulez-vous signifier par vos robes de safran et vos ornements de pourpre et de violet... Vous êtes plus efféminés que les femmes de Xerxès et vous êtes tous habillés semblablement pour votre honte, vieux, jeunes et éphèbes... Et maintenant il semble que le peuple est prêt de jurer de devenir bacchantes et de porter le thyrsé pour secourir son pays : et pas un ne porte un casque ; mais déguisés comme des arlequins femelles, pour parler comme Euripide, ils resplendissent dans leur pure honte. Bien plus, j'ai entendu dire que

vous vous transformiez en vent, que vous agitez vos chemises prétendant que vous êtes des bateaux qui hissent leurs voiles. Mais vraiment vous pourriez avoir un peu de respect pour les vents qui furent vos alliés, qui, autrefois, soufflèrent puissamment pour vous protéger ; au lieu de transformer Borée, qui, de tous les vents est le plus mâle, en femme. Car Borée ne serait jamais devenu amoureux de Orithya, s'il l'avait vue exécuter, comme vous, une danse de chemises ». Nous avons ici une identification des hommes par efféminisation au dieu Dionysos efféminé.

Clément d'Alexandrie nous a appris que la célébration de la féminité de Dionysos s'alliait avec l'exaltation du phallus : cette union solennelle des contraires est aussi remarquable que dans le culte de Kybele-Attis — Nonnos Abbas. Migne 36, col. 1095, nous dit que les Hellènes honorent Dionysos en portant des Phallus : ils étaient faits en cuir de couleur rougeâtre ; ils se les mettaient dans la bouche et entre les cuisses ; et ils dansaient, « honorant ainsi Dionysos ». Ibid : « Dans les processions il y a des « ithyphalles » c'est-à-dire des porteurs de phallus en cuir, qui se les attachent en érection entre les cuisses ». Nonnos Abbas, 1045. D., ajoute que ce phallus est un instrument d'initiation dans les mystères : cette phrase nous sera rendue claire par l'étude des mystères de Dionysos-Sabazios que nous allons étudier maintenant.

Dans les mystères de Dionysos-Sabazios on faisait passer un serpent en or « à travers les seins », c'est-à-dire on le glissait le long des seins jusqu'au bas du ventre. Dieterich : *Eine Mithras Liturgie*, p. 123. Ce serpent était appelé « le dieu (qui passe) à travers le sein ». Clément d'Alexandrie protreptique II. 16 dit que « ce dieu qui passe à travers les seins » est un serpent qui est glissé le long des seins de l'initié, et Arnobe ajoute : glissé jusqu'au bas-ventre : Arnobe, *Adv. natio.* : V. 21 : « Aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imus ».

De même Firmicus Mat. De errore profa. relig. ch. X. « Sabazium colentes Iovem auguem, cum initiantur, per sinum ducunt. Dans l'hymne orphique LII. II. Bacchus est appelé ὑποκόλπιε « celui qui descend dans le sein.

Que signifie κόλπος ici ? Dieterich — De hymnis orphi. 38, a suffisamment prouvé qu'il s'agissait, dans ce rite, du « mariage sacré » ἱερὸς γάμος, et Lucien, dans sa parodie des Mystères d'Alexandrie d'Abonautique, ch. 39, dit clairement qu'il s'agit des parties génitales. (Voir Hesychius à δευτεροπότημος le second mari : celui qui entre en second dans le « sein » de sa femme). On a donc un dieu serpent avec qui est célébré le mariage sacré de l'initié. Certains avaient pensé à un rite d'adoption, rite selon lequel l'enfant à adopter était glissé le long du sein de sa mère adoptive, pour figurer une seconde naissance ; mais cette interprétation ne peut être prise en considération ; sinon il faudrait supposer, dans les mystères de Sabzios, que c'est le dieu-serpent lui-même qui est adopté : ce qui n'a pas de sens. (Voir Dieterich, Mithrasliturgie, 123-124. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, p. 138).

Ainsi nous avons les mystères où l'initié est marié au dieu-serpent Dionysos-Sabazios. — L'initié joue le rôle de la femme ; le serpent, symbole phallique, est le mâle qui épouse l'initié. — Puisque les hommes étaient initiés aussi bien que les femmes, ils étaient donc considérés comme féminisés : une telle attitude féminisée ne déroute pas ceux qui sont familiarisés avec les textes religieux, surtout de l'époque du syncrétisme. En regard du divin, l'homme est femme : c'est une idée que nous verrons développée chez les gnostiques. — Dieu est souvent le mâle pour l'humain qui, dans sa faiblesse, s'unit à lui (1).

(1) A cet égard, l'étude des mots παθεῖν et θειοποιήσις et des notions qu'ils impliquent dans l'histoire de la psychologie religieuse, serait très instructive, mais cette étude serait trop considérable pour être traitée ici.

Chez beaucoup de gnostiques, l'élément divin πνεῦμα est considéré

Mais il y a plus encore : Par ces épousailles sacrées, le myste devient Dionysos lui-même : il s'identifie à Dionysos : il devient chevreau *ἔριφος*, (les paroles sacramentelles prononcées par le myste : « Chevreau, je suis tombé dans du lait »), recevant le nom que Dionysos avait dû prendre pour échapper à la colère d'Hera (Apollod. Biblio. III. 4. — Didot p. 54, para. 9).

Cette identification avec Dionysos, divinité dont la bisexualité avait été mise en relief dans le culte, explique pourquoi des hommes tout à la fois jouaient le rôle de femme à titre d'époux du dieu dans les mystères et, en même temps exaltaient, en le portant en triomphe sur leur propre corps, le phallus « en qui ils avaient été rendus parfaits dans les mystères », selon l'expression de Nonnos.

En résumé : Dionysos nous est apparu comme une divinité androgyne. Cette androgynie a des rapports évidents avec ses attributs de divinité = source de tout fécondité. Dans son culte, la célébration du « féminin » s'allie à la glorification du viril (phallus). Dans les mystères de Dionysos-Sabazios, l'initié joue le rôle de femme dans ses rapports avec le dieu qui s'unit à lui lors des

comme mâle : il vient s'unir, pour la rédemption, avec l'humanité qui, *ψυχή*, est de nature femelle. Les membres de la secte Vallabha aux Indes, pour obtenir la faveur de leur grand dieu Krisuha, prennent souvent les allures, la toilette, les cheveux de femmes : souvent leurs chefs spirituels simulent une apparence féminine quand ils président le service religieux : Momer Williams, *Religious Thought in India* p. 136.

A Madagascar, les hommes s'efféminisaient dans leurs vêtements et leurs manières pour célébrer leur office religieux. (Dapper, *Description de l'Afrique*. Amsterdam, 1686, p. 467.

Nous noterons d'autres exemples dans notre chapitre sur les travestissements.

Du point de vue psychiatrique, quelques indications dans Freud, *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa*, ds. *Revue française de psychanalyse* 1932 p. 1 sq.

mystères du mariage sacré (1) ; de plus, identifié à lui, il devient comme lui, androgyne, [efféminisation et exaltation du phallus tout ensemble].

(1) Apollon a été vite identifié à Bacchus : Macrobe, Saturnales, I. 18, nous apprend que cette identité était mentionnée par Varron et par Aristote dans ses Theologoumena. Il cite aussi un vers d'Euripide : « Seigneur à qui plaît le laurier, Bacchos, Pean, Apollon, maître de la lyre » et il ajoute, (probablement d'après Labeo) : « Dans les cérémonies sacrées, on observe cette pratique d'un saint mystère que, lorsque le Soleil est dans l'hémisphère supérieur, c'est-à-dire pendant le jour, on l'appelle Apollon, et lorsqu'il est dans l'hémisphère inférieur, c'est-à-dire la nuit, on le désigne comme Dionysos ».

CHAPITRE VII

Anaïtis - Lune - Mitra - Artémis

Nous allons étudier quelques textes, parfois un peu obscurs, qui mettront en relief combien l'idée d'androgynisme était répandue en Asie-Mineure.

Il y a une déesse, Mitra, dont parle Hérodote, Lib. I, cap. 131, au sujet des Perses : « Ils apprirent à sacrifier à Ouranie, l'ayant appris des Assyriens et des Arabes : les Assyriens appellent Aphrodite Mylitta (Belet), les Arabes Alitta, l'Allat de Herod. III. 8), les Perses Mitra ». Cette Mitra, E. Meyer (dans Roscher : *Mytholog. Lexikon*, article Anaïtis) l'identifie à Anaïtis, mais sans donner plus de raisons. Nous pensons que peut-être Hérodote, s'il a confondu Mitra et Anaïtis, avait des raisons. Il parle, en effet, de Mitra, déesse, semblant ignorer le dieu Mithra, dieu igné des Perses. N'est-ce pas parce que Mitra, elle aussi, était déesse du feu ?

C'est à Anaïtis, en tant que déesse nationale, que Cyrus élève un temple dans la ville de Sela : c'est en son honneur qu'il institue les fêtes des Sakaia, en reconnaissance pour sa victoire sur les Sakes. Voici le texte de Strabon, XI. ch. VIII, para. 4 (Ed. Didot, p. 439, ligne 7 sq) : « La plaine, en cet endroit, était dominée par un énorme rocher ; les vainqueurs entassèrent tout autour des masses de terre, de manière à former une butte arrondie, puis ils élevèrent sur cette butte un mur

d'enceinte et un temple dédié à Anaïtis, ainsi qu'à Oanos (le bon esprit) et à Anadaton (le génie de l'immortalité), génies persiques... et ils instituèrent finalement, pour être célébrée chaque année, la fête religieuse des Sacées, que les habitants de Zela (tel est le nom de cette localité) observent aujourd'hui encore. Zela n'a été longtemps qu'une toute petite ville, peuplée surtout de hiérodules...» et Liv. XI, ch. VIII, para. 5 (Ed. Didot, p. 439, ligne 7 sq). C'est Cyrus qui a institué lui-même la fête des Sakaia, en souvenir de sa victoire, « estimant que son succès était un don divin, il consacra ce jour à la *déesse nationale* ανιερώσας τῇ πατρίῳ θεῷ προσηγορεύσε Σακαία. il appela cette fête Sakaia : et partout où il y a un temple de la déesse, l'usage veut qu'on célèbre les Sakaia, qui est une orgie de jour et de nuit pendant laquelle les hommes et les femmes, tous vêtus à la mode des Scythes, se réunissent et boivent à l'envi... Strabon. Livre XII. ch. III. (Didot p. 479, ligne 9 sq), parle encore du culte d'Anaïtis, adorée par les Arméniens aussi, et de son culte très sacré à Zela (1), avec une multitude d'hiérodules et de prêtres : c'est là que les Pontins font leur serment au sujet des choses les plus graves.

Ces textes nous montrent qu'Anaïtis était la déesse nationale très vénérée. Mais n'y a-t-il rien de plus ? n'a-t-elle pas avec le culte du feu des rapports qui auraient permis à Hérodote de

(1) Zela est construite, dit Strabon, *ibid.* sur le terrain fortifié de Sémiramis. Frazer, Bouc émissaire, traduc. française, 326 sq. identifie avec raison Sémiramis et Anaïtis et note le caractère viril et aussi débauché de Semiramis, note n° 837. Anaïtis est = déesse élamite Nahuntî, et Semiramis, p. 327 est = Ishtar. Or Ishtar est androgyne. C'est Artaxerxès qui répandit le premier le culte d'Anaïtis dans l'Asie occidentale. (Berosé : cité par Clemens Alex. Protrep. V. 65).

Au culte d'Anaïtis se rattache celui de Ma, avec, à Comane, une multitude de prostituées sacrées, avec un grand prêtre qui portait un diadème et n'était inférieur qu'au roi seul. Strabon XII. 3-32, XI 2-3.

donner le nom féminin Mitra au dieu du feu Mitra, justement parce que, avec le dieu Mithra, il y avait aussi une déesse (Anaïtis), qui était la déesse du feu. Il semble qu'un texte de Strabon permette d'établir que Anaïtis était déesse du feu : en effet Strabon, XV. ch. III, para. 15 : « Il y a aussi en Cappadoce des pyraethès, et dans le nombre quelques sanctuaires vraiment imposants, avec un autel au centre où brûle, parmi des monceaux de cendres, le feu éternel entretenu par les mages : chaque jour les mages entrent dans les pyraethes et *y restent à peu près une heure à chanter devant le feu. On reconnaît là les rites qui se pratiquent dans les temples d'Anaïtis et d'Oanos : ces deux divinités ont aussi leur sêki ou pyraethées.* Oanos a de plus sa statue. » Strabon a-t-il mal compris et attribué à Anaïtis un culte du feu qui ne lui était pas destiné ? Remarquons que nous ne parlons pas ici du culte des Perses en sa pureté originelle : il s'agit de la Cappadoce, ou plutôt d'une religion pontico-persique, de l'époque du syncrétisme. Pour éclairer ces textes, il semble que Firmicus Maternus apporte une contribution des plus importantes. De errore profanorum. V. 1. Ed. Ziegler, p. 12. Parlant des Perses ; Persae et Magi omnes qui Persicae regionis incolunt fines, ignem praeferunt et omnibus elementis ignem putant debere praeponi. *Hi itaque ignem in duas dividunt potestates, naturam ejus ad utriusque sexus transferentes, et viri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes.* « Ils divisent le feu en deux puissances, en transférant sa nature sur les deux sexes, (*naturam ejus ad utriusque sexus transferentes*), et représentent la substance du feu sous la forme d'un homme et d'une femme ». On aurait ainsi le feu féminin. Anaïtis, la Mitra d'Hérodote, uni au feu masculin Mithra ; c'est-à-dire un feu éternel, dont l'essence est une et qui est pourtant mâle et femelle, c'est-à-dire un feu révééré comme androgyne.

Streber, dans un article de 1835, Abhandlung des philosophisch — philologischen klassen der königlichbayerischen Akademie der Wissenschaften, tome 1, p. 177 sq., qui tend à prouver

l'existence de Mitra et, sous ce nom, d'une déesse androgyne, donne l'argument suivant : Anaïtis est considérée comme Aphrodite par Hérodote (Lib. 1. cap. 131) ; mais elle est aussi Artemis Tauropolis pour Strabon XII, ch. VIII. et Artémis pour Pausanias, III 16. 8. τοῖς Λυδῶς οἷς ἔστιν Ἀρτέμιδος ἕρον Ἀναϊτιδος.

Il y aurait donc un rapport entre Anaïtis et la lune (Artémis) (1). Or qu'est-ce que la lune, sinon une divinité androgyne ? Platon, Banquet, 190. B ; fait des Humains primitifs, qui possèdent à la fois les deux sexes, des rejetons de la lune, car la lune participe du Soleil qui est mâle, et de la Terre qui est femelle. Et Plutarque. De iside et Osiride. (édi. Didot, ch. XLII, para. 43, p. 450, ligne 33 sq. : « ... C'est pourquoi ils appellent la lune Mère de l'univers et pensent qu'elle a une nature mâle-femelle (ἀρσενόθῃλυν) ; parce qu'elle est remplie par le soleil et rendue grosse par lui et qu'à son tour elle projette et sème partout dans l'air des principes de génération ».

Dans un texte de Macrobe (rapportant un texte de Philochoros Saturnal. III. 8. 2. (Ed. Eysenhardt, p. 183) que nous citons ailleurs à propos de la déesse barbuée de Chypre, la lune est dite identique à cette déesse, « sive femina, sive mas ».

Et l'hymne orphique XXXVI :

Ecoute-moi, royale déesse qui porte la lumière, divine Selene !

Mène qui porte des cornes de bœufs, qui court la nuit,
fuit le jour, femme et mâle.

Le dieu chaldéen de la lune, Sin, est d'ailleurs androgyne (voir les textes chaldéens), et son influence ne peut guère être écartée quand il s'agit de l'Asie Mineure. Que d'ailleurs Artémis soit la déesse Lune apporte une preuve de plus de l'androgyne de la

(1) Ce qui expliquerait, dit Strabon, pourquoi Xerxès n'épargna que les temples d'Apollon et d'Artemis, et permettrait de comprendre cette phrase d'Hérodote selon qui les mages dirent à Xerxès, VII, cap. 37. « C'est le soleil qui, pour les Grecs, annonce l'avenir ; pour nous, c'est la lune ». Car Anaïtis-Lune est aussi la divinité suprême qui correspond à ce que Zeus-Helios est chez les Grecs.

Lune, car le caractère masculo-féminin d'Artémis ne peut guère être mis en doute. Schreiber. (Roscher, *Mythologisches Lexikon*), note que son titre d'ἑρθια semble bien indiquer un culte phallique, selon la similitude lexicographique de Dionysos ἑρθιος ithyphalle ; et de l'ἑρθια ὑβρις de l'âme, qui indique le désir sexuel mâle (Pindare, *Pyth.* 10. 32 et Aristophane, *Lysist.* 944). De Megara nous avons une inscription à Artemis. ἑρθώσινη (Kaibel épigr. gr. 870) ; et à ce titre de Déesse de la végétation, (1) elle était représentée à Sparte sous une forme de pierre conique, que les fidèles entouraient de jeunes pousses de plantes, de bouquets de fruits et de fleurs (Pausanias, 3. 16. 1.). A Sikyon (Pausanias 2. 9. 6.), elle était aussi représentée sous une forme conique (κλών) se dressant comme un phallus, d'une façon analogue à Apollo Agyrieus (Denkm. altert. Kunst. 1. 1. 2.) ou à Zeus Meilichios.

A Perge en Pamphylie, elle semble bien représentée sous forme androgyne : une pierre conique (phallique) se terminant par une tête de femme ; elle y était servie par des prêtres mendiants semblables à ceux de la Grande Mère et de l'Artémis d'Ephèse.

Artémis fait d'ailleurs partie du « groupe » des Amazones : ses représentations en Amazone sont très nombreuses (voir Roscher : *Mytholo. Lexikon.* Amazone 277 et Artémis 602).

D'après Callimaque (Diane, 237-248) et Pausanias 7. 2. 4 (compar. Dionys-Perieg 228) avant la construction du temple d'Ephèse, il y avait un arbre sacré : les Amazones placèrent sur ou dans cet arbre une image d'Artémis et le lui consacrerent : σοὶ καὶ Ἀμαζονίδες βρέτας ἰδρυσάντο φηγοῦ ὑπὸ πρεμνῷ.

Ces relations avec les Amazones confirment, pour Artémis, son caractère de déesse virile.

Déesse au culte cruel, elle est représentée sur un tableau de Pompei (Overbeck. *Heroische Galerie* 14. 17 p. 318) à côté d'Agamemnon affligé par la douleur, comme avide de sang, coiffée du

(1) « L'hymne orphique 36-4, l'appelle ἄγουσα καλοῦς καρποῦς ἀπὸ γαίης, Hesychius lui donne comme à Koré le nom de πολύβοια. Dans l'Illiade, IX, 533, elle exige les premices de la moisson.

polos, deux traits dans ses mains tendues. Son culte est orgiastique, sanguinaire ; Timothée de Milet, dans Plutarque, De aud. poet. p. 22 a, et Meineke Anal. *μαινάδα, θυάδα, φοιβάδα, λυσσαδα*,

L'Artémis d'Ephèse avait des prêtres ennuques, des prostituées sacrées, un culte orgiastique comme celui de la déesse Ma de Comène ; Plutarque Numa 4. 8. 13. 15, fait un parallèle entre les amours de Cybele pour Attis et ceux de la Lune pour Eudymion. Servius In Aen. VII. 761 sq, parlant de Virbius dit que ce dieu joue auprès de Diane le rôle d'Attis auprès de Vénus... (voir aussi le scoliaste sur Perse. Sat. VI. 56. pp. 347 sq. (edi. Zahn, et Pausanias II. 27. 4). Ces rapprochements avec Cybele nous confirment la bisexualité d'Artémis. A Artémis étaient consacrés le taureau (Nikandros, Etymol. Magn. *ταυρόπολον*) et à celle d'Ephèse, le poisson (1) et le sanglier, victimes affirmant le caractère masculin d'Artémis.

En résumé il semble donc que nous ayons, d'après les textes rassemblés, un dieu igné androgyne, (Firmicus-Maternus) : Mithra-Mitra-Anaïtis, identique à la Lune qui, elle, est certainement affirmée comme androgyne par Plutarque et Macrobe (2).

Enfin des preuves de l'androgynie d'Artémis, déesse lunaire, confirment l'androgynie de la lune.

(1) Parmi les prêtres ennuques consacrés à l'Artemis d'Ephèse, on rencontre le « nom de religion » que l'un d'eux s'était donné *μῦζος* = poisson visqueux. Schreiber dans *Mythol. Lexikon*, 591-4.

(2) Streiber, dans l'article cité plus haut, donne une systématisation de ses recherches sur Anaïtis-Lune, auxquelles nous venons (faire allusion : nous la donnons à titre de curiosité, en faisant toutes les réserves nécessaires :

Mitra-Persica est ignis femineus, cujus notio primaria est luna, Selene, Persarum protretrix.

Mithra-Persicus, est ignis masculis, cujus notio principalis est Sol, Sol sumus Persarum deus.

Anaïtis, sive Mithra Pontico-Persica est ignis femineo-masculis, praedominante natura femina : Mitra-Mithra.

Lunus. Sive Mithra Pontico-persicus est ignis masculo-femineus, praedominante natura mascula, **Mithra-Mitra**.

CHAPITRE VIII

Aphrodite

Il existe une importante tradition qui représente Aphrodite comme androgyne. Nous en donnerons quelques exemples, en partant de l'Aphrodite androgyne devenue un thème de spéculation métaphysique, pour remonter à la déesse primitive de Paphos qui fut à l'origine.

Jean de Lyde dans *De Mensibus*. IV. 64 (édi. Wuensch, p. 117, ligne 24 sq). « Les philosophes disent qu'Aphrodite, Dionée, est la nature qui subsiste à travers toutes choses ; elle a été engendrée des parties génitales d'Ouranos, et de la Mer, c'est-à-dire du nombre pair et du nombre impair — du nombre impair quant à la « forme » — du nombre pair, parce qu'elles viennent de la Mer, c'est-à-dire de la matière infinie. »

Ibid. Joh. Lyd. *De Mensibus*. Livre II. 11 : Le sixième jour est consacré à Phosphoros qui produit à la fois de la chaleur et de l'humidité avec intensité. Ligne 1 sq. : « L'on pourrait dire qu'Aphrodite est la nature de tout le sensible, c'est-à-dire de la matière primordiale que les traditions (les *λογίζα*) appellent Astérie et Ouranie : car le nombre six est le générateur par excellence en tant que nombre pair dont le facteur est un nombre impair, participant et de l'essence active (qui donne la forme) par le nombre impair, — et de l'essence matérielle (passive, qui reçoit la forme) par le nombre pair. C'est pourquoi les anciens

appellent ce nombre (six) mariage et harmonie. Entre les nombres qui sortent de la monade, il est seul à être parfait en ses parties, recevant la plénitude de ces parties, à savoir, de 2 fois la triade, de trois fois la dyade et de six fois la monade : et pour parler simplement, il a été fait, de sa nature, *mâle et femelle*, tout à fait comme Aphrodite elle-même possède à la fois la nature et du mâle et de la femelle. C'est pourquoi les théologiens l'appellent *mâle-femelle*. ὥς καὶ αὐτὴ Αφροδίτη τὴν τοῦ ἄρρενος τὴν τε τοῦ θήλεος ἔχουσα φύσιν, καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τοῖς θεολόγοις ἀρρενόθηλος καλουμένη.

Et un autre dit : « Six est générateur de vie par le fait que l'hexade est donnée à la Sphère du Tout, et qu'il amalgame entre eux les contraires » (cette dernière phrase reprend l'idée exprimée dans la précédente, de l'union des contraires mâle-femelle.)

Jamblique. De Vita Pythagorae I. ch. XXVIII : « A Aphrodite était consacré le sixième jour, car six était le nombre né de l'union des *deux genres* ensemble, c'est-à-dire de la Tryade qui est mâle, en tant qu'impair, et de la Dyade qui est femelle en tant que paire : car deux fois trois font six. Aussi Pythagore ordonna-t-il que le sixième jour fut consacré à Aphrodite, car ce nombre six est le premier de tous les nombres qui participe à la plénitude de la nature des nombres. *Cette plénitude consiste à être, par ses composants, à la fois pair et impair, c'est-à-dire mâle et femelle* ».

Johannes Lydus. De Mens. IV. 64, p. 117, ligne 19 :

« Ils consacrent à Aphrodite des canards et des perdreaux : les premiers parce qu'ils se plaisent dans l'eau : et Aphrodite sort de l'eau ; les perdreaux, parce qu'ils se laissent prendre par l'appel de la voix des femmes ». A propos de perdreaux, cet oiseau jouissait dans l'antiquité de la réputation de ne pas faire grande attention à la différence des sexes. Dans Horapollon Nilor Hieroglyphica : Ed. Conrades Lemans Amsterlodami, 1835. Lib. II. CXCv. « Lorsqu'ils veulent écrire (en hiéroglyphe) « amour entre garçons », ils dessinent deux perdreaux, car ceux-ci, quand ils n'ont pas de femelle, font usage des mâles entre eux ».

Idem apud Aélien — sur les mœurs des perdreaux mâles — De natura animalium. III. XVI. 42-50. La colombe était consacrée à Aphrodite. Or Aristote nous apprend que les colombes femelles font facilement l'amour entre elles : De Histor. animal. IX, 8.

A Askalon, Derketo était identifiée à Astargatis, laquelle était identifiée à Aphrodite. [Voir Baudoin, Herzog-Plitt, Realencyclope, au mot : Astargatis] ; qu'Astargatis soit androgyne, nous l'avons déjà vu.

En Phrygie, il y avait un temple consacré à Aphrodite-Kybele Nonnos, Dionysos XLVIII. 634. Aelianus, Hist. animal. XII. 33. Hesychius, à Kybele. Or nous savons l'androgynie de Kybele.

Nous avons quelques pièces de monnaie d'Aphrodite équipée en guerrière, avec des armes, à Chypre, Cythere, Corinthe, Sparte (Percy Gardner. Types of greek coins. pl. 15. 18).

Pouvons-nous saisir l'origine de la bisexualité d'Aphrodite ? Jean de Lyde va nous mettre sur la voie. De mens. IV. 64, Ed. Wuensch, ligne 18. 24. Aphrodite est déesse de la fécondité universelle. « C'est pourquoi Hermès lorsqu'il façonna le monde, donna à Aphrodite les attributs du mâle au-dessus des hanches, mais au-dessous, les attributs féminins : c'est pourquoi il arrive aux Pamphyliens de la vénérer *comme ayant une barbe* (1). Ils pensent qu'elle a été engendrée des parties génitales de Kronos, c'est-à-dire de l'éternité. La nature de ces activités est éternelle et incorruptible ». Cette Aphrodite à barbe, c'est celle de Chypre, la très célèbre Aphrodite de Paphos. Macrobe nous parle d'elle comme identique à la déesse Lune. Macrobe, Saturnal III. 8. 2. (edi. Eyssenhart, Teubner), p. 183 ; « Cum ille doctissime dixerit » *ducente deo* », *non dea*, nam et apud Calvum Aterianus affirmat legendum :

pollentemque deum venerem,
non deam : signum etiam ejus est Cypri barbatum corpore sed

(1) Sur la barbe, signe de virilité, voir l'article de Schener dans le Handbuch des Sexual Wissenschaft de Marcuse.

veste muliebri, *cum sceptro ac natura virili*, et putant *eandem maren ac feminan esse*. Aristophanes eam Ἀφροδίτον appellat. Laevius etiam sic ait « Venerem igitur alnum adorans, *sive, femina, sive mas est*, ita uti alma Noctiluca est ». Philochorus quoque in Athide eandem esse lunan et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod *eadem et mas eastimatur et femina* ».

La Vénus de Chypre est donc androgyné : on lui donne un nom masculin deus, Aphroditos ; elle est barbue et porte des vêtements féminins. Elle est identique à la Lune. Ses adorateurs, pour lui sacrifier, se travestissent, les hommes en femmes, les femmes en hommes. Amathusia *Duplex*, l'appelle aussi Catulle. Carm. LXVI. v. 5.

Servius, In Verg. Aene. (Ed. Thilo. 1. p. 311. In Aened. II vers 632), nous fournira des renseignements analogues « Ac ducente Deo » — secundum eos qui ducunt *utriusque sexus participationem habere numina*, nam ait Calvus « *pollentemque deum Venerem* ». Item Vergilius (VII. 498) « nec dexteræ erranti deus adfuit, cum aut Juno fuerit, aut Allecto ». Est etiam in Cypro simulacrium *barbatae Veneris* corpore et veste muliebri, *cum sceptro virili*, quod Ἀφροδίτον vocant, cui viri in veste muliebri, mulieres in viril veste sacrificant ». Son texte nous apprend quelque chose de plus que celui de Macrobe, à savoir : certains disent que les dieux en général participent aux deux sexes à la fois. Pour le restant, son texte est comparable à celui de Macrobe (1). Tous les deux nous apprennent que, pour sacrifier à la déesse de Chypre, ses fidèles échangent leurs vêtements. Nous reviendrons sur ce rite très fréquent, signe répandu d'un culte à une divinité androgyné, ou témoin d'un rite de changement de sexe temporaire ou durable, fictif ou faisant suite à une opération chirurgicale.

(1) Johannes Lydus plus haut l'appelait Ἀφροδίτην. Suidas, au mot Aphrodite, parle d'Ἀφροδίτη avec une barbe.

(2) Macrobe précise en plus « *natura virili* ».

Signalons enfin les avis très importants de Suidas qui parle d'Aphrodite (au féminin) comme Job. Lydus, avec une barbe, et surtout ces trois mots d'Hesychius qui, parlant d'Aphroditos, dit que Théophraste l'appelle *Hermaphrodite* : nous reviendrons plus loin sur ce dernier texte.

Plutarque, de son côté, signale un rite d'efféminisation célébré à Chypre en l'honneur d'Ariadne-Aphrodite, dans le bois sacré d'Amathonsios ; la légende voulait que ce fut une fête instituée par Thésée en l'honneur d'Ariadne morte avant d'avoir accouché : ce qui nous intéresse, c'est qu'il est un rite d'efféminisation, de changement de sexe, célébré près du sanctuaire d'une divinité androgyne. Au second sacrifice, au début du mois de Gorpiaios (fin août-septembre), un jeune éphèbe, après s'être étendu, devait imiter dans ses cris et dans ses gestes, une femme dans les souffrances de l'enfantement. Plutarque. Thésée XX Didot, p. 10, ligne 30 (1).

Nous avons d'ailleurs dans Johannes Lydus, *De mensibus*, paragraphe 119, ligne 9 sq., la contre partie de ce rite d'efféminisation dans un rite de virilisation des femmes. Aux calendes d'Avril, avant le sacrifice du mouton et du sanglier dont nous parlerons plus loin, les femmes du peuple vont dans les bains des hommes pour se laver, couronnées de myrthe, symbole de force virile.

Nous ne possédons pas de représentation plastique bien sûre de cette Aphrodite de Paphos. Baudissin, *Studien* 2.220 nous dit qu'à Paphos on adorait une pierre météore : on la trouve représentée sur certaines monnaies, entourée de flambeaux, Furtwängler [dans Roscher, p. 407, à Aphrodite], signale une monnaie de Paphos où la déesse serait représentée sous forme conique, ou plutôt comme une quille se terminant par une tête : à ce propos, nous renvoyons à ce que nous avons dit des représentations analogues d'Artémis et de leur symbolisme. Pour

(1) 'Εν δὲ τῇ θυσίᾳ τοῦ Γορπιαίου μηνὸς ἱσταμένου δευτέρᾳ, κατακλινόμενον τῖνα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν, ἅπερ ὠδινοῦσαι γυναιῖδες.

Lajard (Le Culte de Vénus), il n'y a pas de représentation sûre de l'Aphrodite barbue de Chypre. D'Halicarnasse, nous avons une monnaie représentant une figure barbue, vêtue d'habits féminins, avec des seins de femme et une stature masculine (Ratgeber, *Supra alcune moneti di Alicarnasso*, *Bulletino* 1839).

A Halicarnasse était consacré un temple à Aphrodite et à Hermès : Vitruve 2. 8. « In cornu summo dextro Veneris et Mercurii fanum ad ipsum Salmacidis fontem ». Or Salmacis est le lieu où, selon la légende tardive, Hermaphrodite a été transformé. Vitruve a-t-il décomposé en Vénus-Aphrodite et Mercure (Hermès) ce qui était en réalité une seule divinité-Hermaphrodite ? c'est possible ; pourtant aucun archéologue ne le pense. Cependant, à propos d'Halicarnasse, nous avons une tradition de prêtresses à barbe : Hérodote. Hist. Lib. VIII, para. 104. « Les Pédasieus habitent au-dessus d'Halicarnasse : on dit que, lorsqu'ils sont menacés de quelque malheur, eux et leurs voisins, il vient une longue barbe à la prêtresse d'Athénée qui est à Pedase, et qu'on a déjà vu ce prodige arriver deux fois. » (1) Hérodote

(1) Signalons à Berlin une statuette de divinité avec poitrine de femme, coiffée et vêtue comme une femme, mais barbue. Aucune raison de l'interpréter comme la déesse de Chypre : nous la notons seulement comme nouvel exemple de divinité à barbe. (Panofka, *Terrakotten* pl. XXXVI).

Dieterich-Mutter Erde 105, signale une tombe de Chypre qui indiquerait la nature *androgyn*e de la Terre : pourquoi ne pas faire de la déesse de Chypre une divinité *chtonique androgyn*e ? « Sur une base peu élevée et en forme de lit, se tient une femme nue, dont la partie supérieure, au-dessus des seins manque. Les formes du corps sont indiquées seulement d'une manière grossière : le ventre avec un nombril très profond est beaucoup trop court : monstrueusement grande par contre est la partie génitale féminine qui occupe presque tout le bas-ventre et qui, pour être encore mieux soulignée, est colorée en noir ; sur les pieds réunis de la femme se dresse jusqu'aux genoux un phallos sans testicules aussi crûment représenté que le vagin ». C'est là une Syzygie primitive. L'origine chtonique de la déesse de Chypre n'est pas à rejeter.

a-t-il confondu Athenée avec Aphrodite, c'est très possible ; et la prêtresse avec Aphrodite, c'est peu probable.

Mais retournons à Aphrodite barbue. Pouvons-nous remonter plus haut dans ses origines ? Johannes Lydus. *De mensibus* IV. 64. Wuensch, p. 117, ligne 5, identifie Aphrodite de Chypre avec Astarté : « τὴν Συρίας καὶ Κύπρου τὴν λεγομένην Ἀστάρτην.

Or nous savons qu'à Carthage, la déesse Didon-Astarté *porte la barbe* du dieu phénicien, Melquart (Munter : *Religion der Karthager*, p. 62.)

C'est aussi vers l'Orient que nous dirige Hérodote I. 105 : «... les Scythes passèrent par Ascalon, en Syrie, d'où ils sortirent la plupart sans y faire aucun dégât, à l'exception de quelques-uns d'entre eux, qui, ayant été laissés en arrière, pillèrent le temple de Vénus-Uranie. Ce temple, autant que je l'ai pu savoir par mes informations, est le plus ancien de tous les temples de cette déesse. *Celui de Chypre lui doit son origine*, de l'aveu même des Cypriens. Celui de Cythère a été aussi bâti par les Phéniciens, originaires de cette Syrie. La déesse envoya une maladie d'efféminisation [(m. à m.) maladie féminine : *θήλεια νοῦσος*] à ceux d'entre les Scythes qui avaient pillé le temple d'Ascalon et ce châtement s'étendit à jamais sur leur postérité ».

Pour Aritoste, *Ethic. Nicom.* VII. 8. 6., l'efféminisation des hommes y était endémique. Hippocrate (*Sur l'air, l'eau, les sites*. Ed. Kuehn, I. p. 555 sq., ch. 29 sq.), dit que les hommes étaient efféminisés ; mais il explique cette efféminisation comme étant artificiellement obtenue par un excès d'équitation et par une saignée faite à l'oreille (voir notre conclusion). Les femmes étaient du type virago, avec un sein coupé. *Ibid.* ch. 24, Ed. Kuehn. Cette Aphrodite d'Ascalon fut identifiée avec Agdistis, dont nous connaissons l'androgynie. (voir Attis-Kybele).

C'est donc en Orient qu'il faut chercher l'origine de l'Aphrodite de Paphos : Aphrodite-Astarté. Quelques précisions sont possibles.

Johannes Lydus. *De mensibus*. 4.65. (édi. Wuensch. p. 119.

ligne 19 sq. « A Chypre ils sacrifiaient à Aphrodite un mouton recouvert d'une peau de mouton... πρόβατον κωδίῳ εσκεπασμένον συνέθιον.

Ensuite ils lui sacrifiaient des sangliers à cause du guet-apens dont Adonis avait été victime ». Disons tout de suite que « un mouton recouvert d'une peau de mouton » n'a aucun sens : εσκεπασμένον doit se lire εσκεπασμένοι. Ce sont les fidèles qui, selon un rite connu, sont recouverts d'une peau de mouton. C'est, nous dit Robertson Smith, *The religion of the Semites*, p. 454, un rite d'expiation, le κώδιον est signe spécial d'expiation.

Ceci rectifié, étudions les animaux sacrifiés : un mouton et un sanglier. Le sanglier nous transporte en pleine Asie Mineure (voir Kibele-Adonis), en un milieu tout imprégné d'influences sémitiques. La mention d'Adonis nous atteste ces influences à Chypre. De plus, Antiphanes, dans Athénée. III. 49, nous dit que le sanglier est spécialement consacré à Aphrodite ou Astarté. (1) (cf. Lucien. *De dea Syria*, à propos des Syriens). Pour le mouton, Robertson Smith nous apporte les précieux renseignements suivants : *Religion of the Semites* : p. 457 : on trouve fréquemment le mouton sur les stèles votives dédiées à Tanith, (une forme d'Astarté) et baal-Hammân (*Corpus Inscrip. Semiti. I. N° 398, 419*).

Dira-t-on que le mouton (2) est consacré au couple divin, à la Zyzgie Tanith-Baal et non à Tanith ? Pourtant l'inscription n° 419 est bien dédiée à Tanith seule ; elle porte (Robertson Smith, *Relig. of the Semites*, p. 458-459) « A mon Seigneur Tanith » et non « A ma Souveraine Tanith ».

Robertson Smith, après une longue discussion (3) de ce texte,

(1) Sur les rites d'intervention des sexes en l'honneur d'Astarté, nous renvoyons à notre note 3 de p. 38 de *Kybele-Attis*.

(2) Rappelons que Hermes a spécialement comme animal votif le bouc : or Aphrodite de Chypre était honorée comme androgyne sous le nom de « Herm-Aphrodites ». (Théophraste, *Carac.* 16.)

(3) Discussion à laquelle nous renvoyons le lecteur.

et références d'autres textes, arrive à la conclusion : « Le titre ne signifie rien d'autre que « Tanith à la face de Baal », c'est-à-dire « la déesse qui porte la barbe ». Il faut donc, conclut Robertson Smith, considérer Tanith comme androgyne et comme barbue.

La déesse androgyne Aphrodite de Chypre devrait donc son androgynie aux influences orientales, influences centralisées, en ce qui la concerne, à Paphos, d'où elle rayonna sur le monde gréco-romain.

CHAPITRE IX

Hermaphrodite

Nous avons étudié jusqu'ici des divinités, des mythes, des rites où la réunion ou bien l'alternance des deux sexes étaient nettement exprimées ; mais souvent sous forme symbolique ou d'une façon suggérée, clairement suggérée d'ailleurs ; la bisexualité des grandes divinités étudiées était nettement impliquée dans leurs attributs, elle pouvait constituer leur essence métaphysique, elle se reflétait dans des rites : si elle était une notion centrale plus ou moins explicitement mise en lumière, aucune des divinités pourtant n'avait la bisexualité pour caractère exclusif. Dans la plastique, leur bisexualité était souvent plutôt suggérée par des symboles qui ne prenaient un sens que rattachés aux mythes et aux rites.

Avec l'Hermaphrodite, nous allons étudier maintenant une représentation qui semble n'avoir d'autre but, plastiquement du moins, que de représenter les deux sexes réunis en un seul individu : petite divinité d'ailleurs, telle qu'ainsi délimitée : sujet d'amusement plutôt : ou du moins obscure dans son rôle de divinité.

La première fois où nous voyons apparaître le mot d'Hermaphrodite (1) est dans Théophraste, Carac. 16 : De la dévotion

(1) Le mot ne se trouve pas dans Homère ni Hésiode.

superstitieuse : « le 4^e et le 7^e jour, ayant ordonné à ceux qui restent à la maison de faire la cuisine, il est sorti pour acheter des myrtes, des coffrets d'encens : et rentrant chez lui, à l'intérieur, il couronne les Hermaphrodites tout le long du jour ».

Notons pour ce texte :

1) il n'est pas question ici que les sexes échangent leurs vêtements.

2) bien que le mot Hermaphrodite apparaisse pour la première fois, Théophraste fait allusion à un culte établi, connu ; il n'est donc pas l'auteur de ce titre composite : *Hermes-Aphrodite*.

3) il s'agit d'un culte domestique, à l'intérieur des maisons : il est question de plusieurs Hermaphrodites pour une même maison. Tout indique un culte en marge des croyances officielles, une superstition dont nous essayerons de démêler le secret. Tout au plus peut-on admettre une petite chapelle particulière dont parle Alciphron : *Episto.* 3. 37 : « La veuve Epiphyllis ayant tressé une couronne de fleurs, s'en allait la consacrer à l'Hermaphrodite qui est au dème Alopeke ».

Point de culte officiel, même à Halicarnasse, aux sources Salmacides, où, nous le verrons, Ovide placera plus tard la transformation mythique d'Hermaphrodite : même là, aucune trace de temple, semble-t-il, et c'est significatif. (Voir Welcher. Heidelberg. Studien. 4. 195). En effet, le texte de Vitruve : 2. 8. 11, ne permet pas de conclure à l'existence d'un temple en l'honneur d'Hermaphrodite à Halicarnasse. Donc culte privé : en l'honneur de qui ? Pour obtenir quoi ? Remarquons que le 4^e jour est le jour d'Hermès, selon Proklos, dans son *Commentaire d'Hésiode*, vers 800 : « Il est consacré à Hermès et à Aphrodite, et, pour cette raison, propice à l'union des sexes ».

Quand au 7^e jour, peut-être faut-il y voir aussi un symbole d'heureuse fécondité et de bonheur pour le nouveau-né. (Sur la signification du 7^e jour, voir Roscher : *Enneaden und hebdomaden Fristen* : dans *Abhandl. des sächs. Gesellschaf d. W.* 1903, p. 41 sq).

Quant à la veuve Epiphyllis, sans doute en couronnant Hermaphrodite demande-t-elle la fin de son veuvage.

C'est tout ce que nous savons sur l'Hermaphrodite au début de son apparition dans l'antiquité grecque. Aucune représentation plastique de lui, qui nous ait été livrée de la période archaïque. Nous reviendrons plus loin sur cette question en essayant de retrouver ses origines lointaines.

Si nous étudions son évolution, Hermaphrodite est expliqué étymologiquement comme fils d'Hermès et d'Aphrodite, réunissant en lui le sexe et la beauté des deux. Ainsi Diod. Sicile 4. 6. ; Auson. Epigr. 100 ; Anthol., palat. 2.102 sq. et 9.783 ; Lactance Institu. divin. I. et De falsa relig. 17 ; Martial XIV. 174 : « *Masculus intravit fontes, emersit utrunque. Pars est una patris, cetera matris habet.* »

Pseudo-Lucien, Philops 24, parle d'une quantité d'Hermaphrodites, enfants d'Aphrodite et d'Hermès. Par contre, Lucien, Dial. deorum. 15. 2. et Athénée, 10. 448 E., indiquent la même parenté, mais sans mentionner sa bisexualité.

Johannes Lydus. De mens. (Ed. Wuensch. IV. 64, p. 117, ligne 14 sq. : « On dit qu'il est né d'Aphrodite et d'Hermès, comme le discours suave et policé qui, d'abord rauque, a été efféminé par le plaisir » (1).

Hyginus. Fabul. 271, dit : « Atlante, fils de Mercure et de Vénus, qu'on dit être hermaphrodite ». Ici hermaphrodite est pris comme qualificatif, et c'est Atlante, fils de Vénus et de Mercure, qui prend la place de la demi-divinité Hermaphrodite.

Nous rappellerons, en le résumant, le mythe officiel tardif, tel qu'il est présenté par Ovide, Métamorphoses, IV, vers 284 sq. Apprenez pourquoi Salamis est une source infâme, dont l'eau, par une vertu malfaisante, énerve et amollit les membres qu'elle touche... un enfant né des amours d'Hermès et d'Aphrodite, fut nourri par les Naiades... Il était facile de reconnaître à ses traits

(1) Le discours : à propos d'Hermès, le dieu du verbe, le verbe, le Logos.

les auteurs de ses jours : aussi lui donnèrent-ils son nom. Ensuite il erra en Lycie et en Carie... Là ses yeux découvrirent un lac dont le cristal laissait voir le fond..., une naïade l'habite : elle n'aime pas la chasse : elle est seule à rester inconnue de l'agile Diane... Souvent elle cueille des fleurs ; elle en cueillait même par hasard au moment où elle vit le jeune berger : aussitôt, le voyant, elle désira le posséder... Alors elle s'avance : « Enfant, tu mérites d'être pris pour un dieu... » L'enfant rougit : il ignore l'amour ; mais sa rougeur l'embellit encore. La nymphe implore au moins les baisers d'un frère, et déjà elle étendait les mains vers le cou d'albâtre du berger : « Cesse, ou je fuis », lui dit-il. Salmacis a frémi... elle feint de s'éloigner et se cache sous d'épaisses broussailles... L'enfant, avec toute l'ingénuité de son âge, va et vient sur le gazon, plonge dans l'onde riante la plante de ses pieds et les baigne jusqu'au talon. Bientôt, saisi par la douce tiédeur des eaux, il dépouille les voiles légers qui couvrent ses membres délicats... il frappe légèrement son corps de ses mains et s'élance dans les eaux. Tandis que ses bras se déploient, il apparaît au travers du cristal des eaux aussi brillant qu'une statue d'ivoire... « Je triomphe, il est à moi » s'écrie la Naïade... elle s'élance, saisit Hermaphrodite malgré sa résistance... elle l'enlace comme le serpent... « Tu te débats en vain, cruel : tu ne m'échapperas pas. Dieux ! ordonnez que jamais rien ne puisse le séparer de moi, ni me séparer de lui ». La prière est exaucée. Leurs deux corps réunis n'en forment plus qu'un seul, ils ne sont plus deux corps distincts : sous une double forme, ils ne sont ni homme ni femme : ils semblent n'avoir aucun sexe et les avoir tous les deux. — vers 378. — ... « Nec duo sunt, et forma duplex, nec femina dici... Nec puer ut possunt ; neutrum et utrumque videntur (1).

(1) Ausone : *Epigr.* C. I. « La nymphe Salmacis est devenue une avec l'époux bien-aimé. O bienheureuse fille, qui prends en toi l'homme, et toi jeune homme qui te mêles avec la jeune fille ! Tu es deux fois plus heureux, quand deux peuvent devenir un ! ».

Voyant qu'au sein des eaux où, descendu homme, il est devenu moitié femme, et que ses membres ont perdu leur vigueur, Hermaphrodite lève ses mains au ciel et s'écrie d'une voix qui n'a plus rien de mâle : « Accordez une grâce à votre fils qui tient son nom de vous, ô mon Père, ô ma Mère ! que tout homme après s'être baigné dans ces ondes n'ait, quand il sortira, que la moitié de son sexe : puissent-elles, en le touchant, détruire soudain sa vigueur ». Les auteurs de ses jours furent sensibles à ce vœu »... (1)

A cet Hermaphrodite de ce style bouloir dont Ovide a le secret, correspondent les nombreuses statues d'Hermaphrodites faits « pour le plaisir ». (2) Cependant un Hermaphrodite fait exception et frappe par sa beauté majestueuse : celui de Berlin qui est peut-être la copie de l'original par le vieux Polyclète et dont Pline dit qu'il le fit plein de noblesse. [Plinius, XXXIV. 310 : « Polycles Hermaphroditum nobilem fecit ». Didot, p. 442]. Furtwängler, *Über Statuen Kopien*. Abhand. der Akad. München, 1896. Sa noblesse autorise peut-être d'en faire une image culturelle.

Les auteurs qui expliquent son origine par l'étymologie Hermès-Aphrodite, font d'Hermaphrodite une synthèse secondaire : à l'origine, deux sexes séparés : ensuite, réunion des deux en un seul être. Gruppe, *Griechische Mythologie*, p. 1331, remarque que là où l'on trouve Hermaphrodite et où les rites d'échanges de vêtements rappellent une divinité archaïque bisexuée, là aussi on trouve un culte commun de Hermès et Aphrodite. Ainsi à Athènes, on a Hermès Psithyros [Harpocrate au mot *ψιθυριστης*]

(1) Strabon mentionne la vertu émolliente de cette source, mais il l'attribue à la vie de débauche qu'on mène à cette station d'eau. (Cité par Hermann dans Roscher, p. 2318.

(2) Pline l'Ancien que nous citerons plus loin en entier. Pour la reproduction des statues et terra-cottas d'Hermaphrodites de plaisir — voir Reinach — *Cultes, mythes religions*, II. 319 sq., et Roscher *Mytholog. Lexikon* I. 2319. La plupart des terra-cottas proviennent de Myrène.

à côté d'Aphrodite Psithyros et de Eros Psityros ; Vitruve. II. 8. 11, parle d'un temple de Hermès et d'Aphrodite (1). A Argos, qui eut des relations de colonies avec Halicarnasse, on avait (Pausanias II. 9. 6) dans le sanctuaire d'Apollon Lykios, les statues d'Aphrodite et d'Hermès côte à côte. Ils sont vénérés comme paredres, comme participants aux mêmes autels [σύμβωμοι, Cornutus 24. Plutarque, conjug. praecept. procem]. De même sur des monnaies, Gardner : Types of Greek coins, table X 31 ; et dans des Terra-cottas de l'Italie Sud (Roscher Mytho-Lexikon 1.351).

A Cyllene, à côté d'Aphrodite, on vénérât, comme statue cultuelle d'Hermès, un phallus érigé sur un socle [ὄρθον αἰδοῦν ἐπὶ τοῦ βάλανου]¹.

[Pausanias, VI. 26. 3. (Siebelius 3. p. 124) ; Artemidoros, I. 45 : Philostrate Vit. Apoll. Tya. VI, 20].

Hermès dont Hippolyte, citant les Naasseniens (secte gnostique) [Philosophomena, Lib. V. ch. 7. edi. Wendland, p. 85, ligne 17] dit « Hermès en effet est le verbe (λόγος) puisqu'il est l'interprète (des dieux) et qu'il est honoré en Grèce comme le créateur à la fois des choses passées, présentes, futures : l'emblème caractéristique de ses statues est le membre viril en érection ». Mais, disons-le tout de suite, ce dernier texte ne doit pas être interprété littéralement ; le phallus, ici, ne veut pas symboliser la virilité en tant que sexe, mais bien la force créatrice abstraite, qui, par elle-même, sans le secours d'un autre sexe, engendre. Ce symbole du phallus en érection est d'ailleurs pour les Naasseniens le symbole de l'Homme-Archétype, (p. 90, ligne 23) lequel est Androgyne (p. 78, ligne 5), toutes notions sur lesquelles nous reviendrons en détail en étudiant les gnostiques. Retenons seulement ici ce fait, si paradoxal qu'il soit, qu'Hermès, à cause de son phallus est pensé comme androgyne.

Les textes cités auparavant impliquent qu'Hermaphrodite est

(1) Voir l'article sur Aphrodite.

né de la combinaison de deux divinités primitivement séparées en mâle et femelle. Remarquons tout de suite que, s'il en est ainsi, ces deux divinités forment une *zyzygie*, c'est-à-dire un couple divin inséparable. Comment faut-il interpréter ce que signifiait tout à l'origine une *Zyzygie* ? peut-être l'étude des peuples primitifs nous l'apprendra-t-elle : si nous n'arrivons pas à une parfaite clarté, du moins serons-nous en droit de conclure que chez nombre de primitifs, la *zyzygie* compose un tout si indissoluble qu'à bon droit on doit la considérer comme un être unique. L'Hermaphrodite ne serait donc que le retour à un état de la divinité très antérieur (1), à la *zyzygie* primitive dont la *zyzygie* d'Aphrodite et d'Hermès ne serait qu'un dérivé élaboré sous l'effet de la distinction anthropomorphique des sexes.

Qu'Hermès et Aphrodite soient conçus comme dieu de la fécondité, [nous le savons pour Aphrodite ; nous avons déjà cité des textes pour Hermès auxquels nous joignons Hésiode, Hymne IV à Hermès vers 490 sq ; Hymne XVIII à Hermès, vers 1, 5], nous permet déjà de nous orienter vers un certain « flou » de « bisexualité ». Nous l'avons déjà noté et le noterons encore, très souvent des divinités de fécondité sont conçues comme plus ou moins bisexuelles.

Une forme plastique très archaïque d'Hermès, prolongée d'ailleurs très loin dans les temps récents, représentait Hermès sous la forme d'un simple pilastre, portant une tête barbue (2) et le phallus. (Döellinger, *Paganisme et judaïsme*, II. trad. fr. p. 104 N° 11, et Roscher *Mytholo. Lexikon* à Hermès].

La barbe et le phallus sont symboles de divinités de fécondité.

(1) C'est d'ailleurs analogue à ce que suppose Gruppe : *Mythologie* 1336 : il admet la formation d'Hermaphrodite comme la synthèse Hermes-Aphrodite, mais cette synthèse est née là où était vénérée antérieurement une divinité archaïque bisexuée.

(2) Il peut conserver sa barbe même dans la plastique évoluée ainsi l'Hermès barbu du tombeau signalé par Helbig : *Musées de Rome*, trad. Toutain I. N° 181.

Or à propos de la barbe, qui semble décidément jouer un rôle important dans l'histoire des divinités bisexuées, nous avons justement des documents bien plus précis qui nous permettent de faire converger Hermès et Aphrodite vers une unité, en tout cas en ce qui concerne l'origine d'Hermaphrodite. *Hesychius, au mot Aphroditos, dit que Théophraste l'appelle Hermaphroditos. Hermaphroditos serait donc identique à Aphroditos.* Nous voici, avec Aphroditos, dirigés de nouveau sur Chypre et nous renvoyons à ce que nous avons dit au sujet d'Aphrodite barbue appelée tantôt Aphroditos, tantôt Aphrodité, comme il sied à une divinité bisexuée.

La forme Herma-Aphroditos n'est, dit Hermann (apud Roscher p. 2.314 sq — cf aussi Daremberg-Saglio) qu'un mot composé comme Herm-erakles — ; Herm-erotes ; Herm-ares ; — l'Hermès d'Aphroditos, c'est-à-dire Aphroditos sous la forme d'Hermès (voir aussi Heinrich-Commentatio quæ Hermaphroditou origo et causae explicantur, Hamburg 1805, p. 13 sq.) (1).

Aphrodite de Chypre nous conduit, quant aux origines, vers l'Orient, à la déesse bisexuelle Tanith ; nous ne rappelons pas ici ce que nous avons dit des origines de l'Aphrodite de Chypre. Il semble donc que nous ayons trouvé l'origine de l'Hermaphrodite à Chypre : bisexué dès l'origine, il reste bisexué ; mais le génie plastique des Grecs s'empare de ce thème et donne à une divinité sans doute primitivement informe, la fameuse pierre aérolite de Paphos, en tout cas ridicule ensuite en tant que « femme à barbe », une valeur esthétique qui, pour des raisons

(1) Hermaphrodite et Hermès dans Julien Ora V., paragr. 179 B. où Hermes-Epaphroditos est uni à Hermaphroditos. L'Hermès de la collection Baracco porte une chevelure de femme. Robert Annal 1884, p. 88 : bisexualité sous l'influence de la divinité chypriote ?

D'autre part signalons le relief Colonna décrit par Matz-Duhn, Antiq. Bildwerke in Rom, N° 3576 : Hermaphrodite debout avec un manteau flottant, tient sur son bras un Eros qui couronne un Dionysos-Hermès *barbu*.

sur lesquelles nous reviendrons plus tard, devait particulièrement flatter certaines tendances de la « libido » grecque (1) ; la plastique de l'Hermaphrodite suit ainsi une évolution qui va de la femme à barbe au jeune homme avec des seins (2).

Si Priape est distingué nettement d'Hermaphrodite par Lucien Dialogue des dieux 23. 1. Didot p. 69 ; Diodore de Sicile. IV. 65, par contre les assimile l'un à l'autre : « L'origine d'Hermaphrodite, fils de Mercure et de Vénus, est, suivant les mythologues, analogue à celle de Priape ». Leurs représentations plastiques semblent donner raison à Diodore ; souvent elles sont analogues ou même identiques. Dans de nombreux cas, dit Hans Licht, *Sittengeschichte Griechenlands* p. 230, il est impossible d'identifier l'un plutôt que l'autre. Cette similitude de représentation qui permet de parler de Priape-Hermaphrodite, tient à leur nature commune de divinité de fécondité (3). Même tardivement, notons-le, Hermaphrodite, malgré la transformation vieille de quelques siècles en un pur exercice de sculpture plas-

(1) Voir conclusion.

(2) D'après Robert : *Hermes* XIX p. 309 note, le culte bisexuel de Chypre semble avoir été importé à Athènes au V^e s. *Pour Chypre, nous n'avons que le nom « Aphroditos » ou Aphrodité. Hermaphroditos et Androgyne n'apparaissent qu'en Grèce.* (Voir Heinrich Commentatio, et Hermann Roscher, 2.314 sq).

Dans Döllinger, *Paganisme et Judaïsme* II., p. 103-104, N° 10, cette phrase qui doit être prise avec les plus expresses réserves, mais qui est suggestive : « C'est toujours la Mère des dieux, adorée à Pessimonte sous la forme d'une pierre quadrangulaire (en réalité elle était conique), reproduisant le type oriental de la déesse de la nature, qu'on rencontrait encore dans les jardins d'Athènes figurée par l'Hermes quadrangulaire des anciens Pélasges ».

(3) Sans insister sur ses attributs de dieu de fécondité que l'on trouve dans la plastique (fruits, fleurs, phallus), nous citerons ce passage de Nonnos Abbas, parce qu'il est peu connu : à travers sa stupidité nous retrouvons Priape, dieu de fécondité. Nonnos Abbas-Migne, 36, col. 1.053. Il est né d'Aphrodite et de Zeus, mais Hera, par

tique et bien loin de son ancêtre l'Aphroditos barbu, retient encore le souvenir de ses origines comme divinité androgyne de fécondité.

Le Priape-Hermaphrodite nous en est une preuve dont voici un exemple instructif : le monument commémoratif N° 17 du musée de Berlin : à côté d'une grotte, debout, une statuette d'Hermaphrodite ; sur le rocher des pieds d'enfants, d'Eros : dans la grotte est étendu Priape-Hermaphrodite, adolescent, relevant son vêtement pour montrer son phallus en érection : la ceinture de son chiton moule nettement des seins de femme ; sa chevelure, toute féminine, est frisée, avec une mèche lui retombant sur le front. L'ithyphalle, la grotte, tout indique en cette composition tardive, un écho du culte primitif du dieu de fécondité Hermaphrodite, soit qu'une tradition culturelle en ait été transmise, soit que la nature même du dieu, par bisexualité, ait psychologiquement maintenu ou fait retrouver la signification profonde de cette forme étrange (1).

jalousie, le rendit informe par la magie, alors qu'il était en gestation. Aphrodite, par dépit, l'arracha de son sein et le jeta sur une montagne : un berger le trouva ; celui-ci, croyant que « c'était en vue de la fécondité de la terre, des troupeaux, des quadrupèdes, qu'il avait cette anomalie (je veux dire l'anomalie de ses parties viriles : il les avait en effet au-dessus de ses fesses), prenant et arrachant sa virilité, il la planta droite, la vénéra, et l'appela Priape ».

(1) Pour les représentations plastiques d'Hermaphrodite, nous renvoyons : à Clarac, Musée de sculpture antique et moderne, Paris, 1836-1837, et von Römer, *Über die androgynische Idee des Lebens*, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*. Leipzig 1903.

CHAPITRE X

Hercule-Sandon

Comme nouvel exemple de l'alternance entre le pole ♂ et le pole ♀ nous citerons Hercule et Sandon, trop similaires pour ne pas croire que le modèle oriental lydien façonna l'Hercule grec. [Frazer : Le bouc émissaire 343 sq.]. Dans le même individu s'affirment la force mâle la plus prodigieuse et l'efféménisation la plus raffinée ; idéal d'une synthèse des contraires. — La légende, connue, nous retiendra peu : nous nous arrêterons davantage sur les rites d'efféménisation en connexion avec le culte d'Hercule, parce qu'ils sont moins connus.

Chacun se rappelle le tableau inattendu d'un Hercule vêtu de robe de femme, filant de la laine aux pieds d'Omphale qui, elle, a endossé la peau du lion de Némée.

En Cilicie et Lydie on trouve un Hercule qui porte le surnom de Sandon, parce qu'il était vêtu d'une tunique de femme appelée sandyx, aussi fine et diaphane qu'une toile tissée de fils de la vierge. Ce vêtement lui avait été imposé par la reine Omphale que le héros, habillé de pourpre, servit comme esclave pendant trois ans, cardant de la laine, et se laissant tancer à coups de pantoufles d'or par l'irascible souveraine. Ovid. *Fast.* 305. — Heroid. IX. 53 (1). — Apollod. *Biblio.* II. 6.2. sq. — Athenaeus.

(1) *Ovide, Heroid, IX, 53.* — Tu as osé ceindre de la mitre tes cheveux hérissés... — Et tu ne penses pas qu'il était inconvenant à toi de porter la ceinture mionienne, à la manière d'une jeune fille

XII. II. pp. 515 F., 516 B. — Joh. Lydus. De magistratibus III. 64. — Lucien. Dialogi. deor. XIII. 2. — Statius. Thebais. X. 646. 649.

Nous citons à propos de Sandon, prototype d'Hercule, ces lignes de K.-O. Müller : (Sandon et Sardanapal, *Kunstarchäologische Werke*, Berlin, 1873. II. 16 sq.), où l'auteur nous assure pouvoir donner à chaque détail de son tableau, reconstruit avec imagination, les sources les plus sûres : surtout Dion Chrysost., Discours 62, vol. II. p. 202. Ed. Dindorf). — « Nous avons le droit de supposer que, dans la vieille mythologie assyrienne, un personnage appelé Sandon, ou peut-être Sardon (1), figurait aux côtés de Baal, et de Mylitta ou Astarté. Le caractère de ce personnage mythique est un de ceux que nous rencontrons souvent dans la religion orientale — excès de volupté et de sensualité combiné à une force miraculeuse et une puissance héroïque. On peut supposer qu'aux grandes fêtes de Ninive, on exhibait ce Sandon ou Sardon sous des traits gaillards et féminins, le visage passé au blanc de céruse, les sourcils et les cils au noir : tout le corps chargé de bagues, de chaînes et de

déshontée ?... Si Busiris l'eût vu sous cette parure, le vaincu aurait rougi du vainqueur. Antée arracherait ces ornements du cou de son rude adversaire, confus d'avoir succombé sous un homme efféminé. On dit que parmi les filles ioniennes tu as tenu la corbeille et crains les menaces d'une maîtresse... Tes doigts robustes filent une trame... Oh ! combien de fois, tandis que ta lourde main fait tourner le fuseau, as-tu rompu l'instrument, écrasé sous tes doigts vigoureux ? On croit, infortuné ! que, tremblant sous les coups du fouet, tu tombas aux pieds de ta maîtresse ».

Ovide, Fastes, 305. — ... (Omphale) s'amuse à orner (Hercule) de ses vêtements : elle lui donne sa tunique légère, teinte de pourpre africaine : elle lui donne sa ceinture qui pressait tout à l'heure son sein délicat... une étroite chaussure enchaîne les pieds du héros. Omphale, à son tour, prend la lourde massue, la dépouille du lion, et les traits les plus légers du carquois ! Ainsi ils se mettent à table... »

(1) Sardanapale semble bien faire partie du même groupe.

pendeloques d'or ; il était paré de vêtements transparents d'un rouge vif : d'une main il tenait un gobelet, et de l'autre, peut-être comme symbole de force, une hache à double tranchant ; il était assis les jambes croisées, entouré de femmes, sur une couche magnifique, sous un dais pourpre : en somme il ressemblait assez à l'Adonis des fêtes de la cour, à Alexandrie. Alors les habitants de la « folle Ninive », comme l'appelait le poète Phocylide, « de la courtisane au beau visage » selon l'expression de Nahum, le prophète, se divertissaient et se livraient à la joie avec leur héros chéri. — Après quoi, nouveau spectacle : le splendide Sandon ou Sardon montait sur un bûcher fait de bois précieux, garni de tapisseries brodées d'or, et chargé d'encens et d'épices de toutes sortes. On y mettait le feu, au milieu des hurlements d'une foule innombrable et du tintamarre assourdissant d'une musique suraiguë : une colonne monumentale de flammes s'élevait dans le ciel en tourbillonnant et recouvrait à demi Ninive de fumée et de parfums ».

Voici maintenant, dans les rites, les témoignages de l'efféminisation d'Hercule : Johan. Lydus *De mensibus*, Lib. IV. para. 67, edi. Wuensch. p. 120. « Heracles : celui qui divise l'atmosphère par le circuit des saisons : c'est-à-dire qu'il est Helios ; c'est pourquoi dans ses mystères, les hommes se parent de vêtements de femmes : parce qu'après la rudesse et les combats de l'hiver, le cœur de la semence commence à s'amollir [*θηλύνεσθαι*]. Et ces rites sont célébrés au printemps ».

Il y a un jeu de mots avec *θηλύνεσθαι* qui, appliqué à la semence, prend son sens dérivé de « être amolli », mais qui, appliqué aux hommes dans le symbolisme, rejoint son sens étymologique de « être efféminé ».

Plutarque, *Quaest. graec.* 58, Ed. Didot. 374. ligne 39 sq. à propos du sacrifice à Heracles : « Pourquoi, chez les habitants de Cos, le prêtre d'Heracles à Antimachia, se revêt-il d'un vêtement de femme et ceint-il sa tête d'un mitre pour commencer le

sacrifice ? » Plutarque nous donne une explication rationalisée à la manière de son temps, mais qui laisse très clairement apparaître une coutume beaucoup plus générale de travestissement que nous retrouverons plus loin. C'est, dit Plutarque, parce que Hercule, arrivé sur la plage, pourchassé par les habitants, s'enfuit chez une femme, Therses, et resta caché habillé en femme. « Ensuite, ayant vaincu les Meropes et s'étant purifié, il épousa la fille d'Alciopes, après avoir revêtu un vêtement de femme tout fleuri. *στολήν ἀνθίνην*. C'est pourquoi le prêtre sacrifie (habillé en femme) là où eut lieu le combat : et *c'est vêtu de vêtements féminins que les jeunes fiancés reçoivent leurs épouses* ».

Il est possible que ces rites d'efféminisation du prêtre, surtout des fiancés, n'aient pas originellement appartenu au culte d'Hercule : sans doute font-ils partie d'une religion antérieure de fécondité, comme nous le verrons en étudiant les travestis : mais ils ont été rattachés à Hercule et ils sont un témoignage d'une des efféminisations d'Hercule : c'est ce qui nous intéresse ici. Ils sont de plus un rite d'identification par efféminisation au dieu efféminé.

Ces rites d'efféminisation des hommes, à l'imitation d'Hercule, avait comme contre-partie l'interdiction pour les femmes d'être présentes aux sacrifices offerts à ce dieu (Propertius V. 9. 67-70). Il existait un proverbe grec : « Une femme ne doit pas aller à un temple d'Hercule » (Macarios. Cent. III. 11, in *Paroemiographi Graeci*, Ed. Leutsch et Schneidewien I. 392 ; II. 154) et les femmes romaines ne devaient pas jurer par Hercule (Aulu-Gellius XI. 6). Remarquons qu'à Gades les femmes ne devaient pas entrer dans le temple de Melquarth, l'Hercule tyrien (Silius italicus. III. 22).

Comment interpréter cette interdiction faite aux femmes ? Nous n'en savons rien. Nous sommes simplement frappés qu'elle fasse pendant à un ensemble, mythe et rites, où les hommes s'efféminisaient.

CHAPITRE XI

Divinités secondaires

ADONIS

D'après Ptolémée Hephaestos, cité par Photius (Biblio. ex recensione Im. Bekkeri, Berolini — 1709) : « On dit que l'androgyné Adonis a été un homme pour Aphrodite, mais une femme pour Apollon ». — Le comique Platon exprime une opinion analogue (cité par Athénée, *Deipnosophistae* ex recensione Dindorfio Lipsiae 1827. B. XC. 83. p. 101), citée dans un oracle à Kinyras « O Kinyras, roi des Chypriens il t'est né un fils, le plus beau et le plus admirable de tous les humains. Deux divinités vont le perdre : *la* première qui subit les coups de rames (sens obscène), avec des rames mystérieuses ; *le* (masculin dans le texte) second qui lui-même donne les coups de rames. Et il entend par là Aphrodite et Dionysos qui tous les deux aimaient Adonis » : ici Dionysos remplace Apollon : peu nous importe : ces deux textes confirment la bisexualité d'Adonis. Le dernier texte pourrait ne faire allusion qu'à un acte de pédérastie subi par Adonis : mais cette version du comique Platon est trop parallèle à celle de Ptolémée Hephaestos où Adonis est traité d'androgyné, pour ne pas supposer davantage que de la pédérastie. Bien que le mot androgyné ait des limites peu définies, il accentue la féminité du dieu plus qu'un simple acte de cette pédérastie qui était si fréquente en Grèce d'hommes à jeunes gens.

Le chant orphique LVI (Abel) chante sa bisexualité : « Ecoute-moi qui t'implore, ô toi aux noms multiples, dieu de bonté, aux cheveux bouclés...

Jeune fille et jeune homme tout à la fois... ô Adonis ».

Remarquons qu'Adonis, dieu du renouveau de la végétation, a de nombreux points de contact, dans son mythe et son culte, avec Attis et Osiris. — Comme eux il est dieu de la végétation, et ce titre est, comme pour eux, en rapport avec son androgynie : androgynie, qui, pour être moins nette que chez Attis, n'en existe pas moins : en tout cas, la féminité de ce jeune ephèbe est si prononcée que, sans être représenté plastiquement (1) en androgyne aussi nettement qu'Attis, il peut être classé parmi les divinités bisexuelles.

EROS

L'hymne orphique LVIII l'invoque sous le vocable de double nature (διφυσῆ) — et sa représentation en Hermaphrodite dans Bulletin de Correspond. helleni. VI. planches 15. 17.

GANYMÈDE-HÉBÉ

L'étymologie habituelle du mot est : « celui qui s'occupe de la boisson qui réjouit » — ou bien : « celui qui se réjouit de son état ». Mais nous signalons celle de Nork : Etymologisch-symbolisch — mythologisches Real — Wörterbuch zum Handgebrauch für Bibelforscher, Archäologen, und bildende Kün-

(1) Nous avons une peinture de Pompeï (Rochette. Choix de peintures de Pompeï N° 21) où un Hermaphrodite nu se regarde dans un miroir que lui présente une femme barbue (Pan ou Aphroditos). Cette peinture fait pendant à une autre où est représentée la mort d'Adonis sous des traits efféminés. Il semble que la décoration compose un ensemble.

stler, Stuttgart, 1843 — γάννυται ou γάνυσθαι = se réjouir ; et μῆδεα = parties sexuelles mâles, comme φιλομηδῆς (1).

Ganymède avait eu Hermès comme prédécesseur à la charge d'échanson des dieux d'après Schweighauser (in Athenae, III. p. 64), qui invoque le candélabre Barberini où, dans l'inscription, Hermès dit qu'il fut, avant Ganymède, échanson des dieux. Ainsi, dit Schweighauser, on peut supposer une identification entre Ganymède et Hermès, τὸ εὐμηλὸς ἐνάνδρος, l'homme au membre viril puissant, ithyphalle.

D'autre part Hébé, la fleur de la jeunesse, fut, à la suite de Ganymède, préposée à la charge d'échanson des dieux. Ganymède fut le premier nom de la déesse Hébé, nous apprend Pausanias II. 13, édi. Siebelis p. 258 : τὴν δὲ θεὸν, ἥς ἐστὶ τὸ ἱερὸν, οἱ μὲν ἀρχαιότατοι Φλιασίων Γανυμήδαν, οἱ δὲ ὕστερον Ἥβην ὀνομαζουσι.

Ici nous avons un Ganymède féminisé, mais remarquons ceci : Hébé, déesse de la jeunesse, permet un jeu de mots (2), car

(1) Sophocle disait qu'il avait enflammé le cœur de Zeus par ses jambes, d'après Hans Licht *Sittengeschichte Griechenlands. Ergänzungsband*, p. 119, qui cite en allemand sans donner clairement de références.

Les étymologies fondées sur des jeux de mots, sur des « doubles sens obscènes » sont fréquents : on faisait dériver le nom de Meriones de μηρὸς cuisse, et on faisait ainsi nettement allusion à la pédérastie comme l'explique Sextus Empirius. VII, 3, 119. Krates a écrit une épigramme entièrement à double-sens un sur thème analogue. (Bethe *Rheinisches Museum*, Bd. 62 (1907) S. 438 sq. Hans Licht. *Sittengeschichte Griechenlands* p. 189, 204).

(2) Nous n'ignorons pas ce que les étymologies peuvent avoir souvent d'arbitraire : mais ici il ne s'agit pas d'étymologie, mais plutôt d'une pluralité de sens que recouvre un même mot et des associations d'idées dont il est le centre. C'est différent de l'étymologie que Creuzer donne de Pallas-Athénée, qui, pourtant, n'est pas à rejeter en tant qu'association d'idées possible ; mais cette fois-ci bien plus hypothétique. Pour expliquer le caractère nettement viril de cette déesse, ses attributs, casque, bouclier, lance, son type psychologique dans le mythe, Creuzer faisait l'association Pallas-Phallos. Peu de Mythologues le suivront. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. 3 Auflage, Bd II. S. 334.

Hébé veut dire aussi organe de la virilité (Hippo. Epid. 3. 1083 — Aristote. Hist. animal. 1. 14. 1.) et Straton XII. 243. 225, dans une série de jeux de mots obscènes, parle de Hébé, sœur d'Hercule, avec, comme double sens : pénis. Sous le nom d'Hébé serait sous-entendue la virilité de Ganymède, virilité à laquelle il fut obligé de renoncer lors de son rapt par Zeus.

Ainsi nous obtenons une constellation Homme-Femme-partie génitale.

Tout ce que nous venons de dire est en harmonie avec le mythe de l'enlèvement de Ganymède par Jupiter et avec la représentation, telle que l'étudie Winkelmann, Werke, tome 4. ch. 2, para. 38, de jeune mâle bien membré aux formes arrondies très féminisées ; mais cependant, si efféminé qu'il soit, il ne présente pas une poitrine féminine aussi accentuée que l'Hermaphrodite.

DIOSCURES

Epimenides enseignait IV. 13 — qu'ils étaient masculo-féminins, représentant : l'Eternel en tant qu'ils étaient la monade ; et la Nature, en tant qu'ils étaient la Dyade. Car de la Monade et de la Dyade naît toute vie corporelle et spirituelle.

CHAPITRE XII

Hymnes orphiques ¹⁾

Nous avons cité à plusieurs reprises des hymnes orphiques en l'honneur de diverses divinités dont ils chantaient, d'une manière stéréotypée, l'androgynie. — Identifiant toutes les divinités entre elles, et faisant de la divinité en soi une essence androgyne, il est normal que toutes les modalités particulières de cette androgynie essentielle soient aussi androgynes.

Les hymnes orphiques, publiés par Abel, *Orphica*. 1883, sont d'une époque assez basse, III^e s. — Ils auraient été composés en Asie-Mineure, mais ne semblent pas contenir beaucoup d'éléments orientaux (Cumont : *Les religions orientales dans l'empire romain*. p. 214, note N^o 17). Représentent-ils des idées authentiques de l'orphisme original ? L'orphisme a influencé le culte de Dionysos (Cumont — *op. cit.* p. 303), et s'est combiné en Italie avec le Pythagorisme (Carcopino. *La Basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore*. 1922. p. 49 sq.). Ainsi par les

(1) Voici une courte bibliographie sur ce sujet : Lobeck, *Aglao-phamus*, tout le chapitre sur les *Orphica*.

Zoega, herausgegeben, v. Weckler, p. 215, sq.

Zeller *Griech. Philos*, 15-88-101.

Kern. *De Orphei, Epiminedis, Pherecydis theogoniis*.

Dieterich, *Abraxas*, 126 sq.

Lucas, *Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, p. 178-198.

mystères de Dionysos d'une part, et d'autre part par les conventicules néo-pythagoriciens, certaines idées de l'orphisme originel ont pu se transmettre jusqu'à l'époque impériale. Ce furent surtout les derniers néo-platoniciens qui remirent en honneur les œuvres attribuées à Orphée, où ils cherchaient la révélation d'une antique sagesse.

La cosmogonie orphique représente un renouvellement périodique du monde : les générations de dieux naissent, disparaissent, reparaissent selon une évolution descendante. Voici, très résumée, très meurtrie par le schématisme, cette évolution :

De l'œuf cosmique initial sort le « Donneur de vie », appelé aussi Phanés, Eros, Priapos, Metis, Protogonos, *Monogene*, *Autogene*. C'est l'univers dans son indivision. Le Donneur de vie est δισώματος à double corps, Hermaphrodite, contenant en soi les semences (σπέρματα) de l'univers qui va émaner de lui. Cette émanation se produit ordinairement par engendrement : parfois aussi elle est appelée création. On a ainsi une première génération de dieux et un premier univers. Ce qui reste de Protogonos-Phanes sans avoir été divisé, se concentre comme Soleil primordial que seule la Nuit pouvait contempler (Gruppe-Griesch. Mytholo. 431.9).

Après l'émanation et la chute d'Uranos et de Chronos, l'univers se concentre à nouveau en Zeus qui, sur les conseils de Nuit, avale le monde : par là Zeus s'assimile Protogonos, et, comme lui, est par essence Androgyne. Frg. 62, Abel :

« Zeus fut mâle
Zeus fut vierge immortelle. »

C'est ainsi qu'influencé par cette cosmogonie, le Pseudo-Aristote, Du monde 7. para. 401, a, parle de Zeus :

« Zeus est le commencement
Zeus est le milieu
Zeus est la fin
C'est par lui que tout a été fait. »

De Zeus procède une nouvelle émanation, laquelle identifie tous les dieux entre eux — Kern. Orphica — frg. 239 : « Un est Zeus, un Hades, un Helios, un Dionysos » [l'empereur Julien Or. IV. para. 136 A, reprenant la formule, substitue Serapis à Dionysos].

L'hermaphroditisme prend ici une valeur métaphysique, comme symbole d'*autogenie*, de *monogenie*. Cette notion métaphysique, nous la retrouverons au cours de notre étude.

A propos de l'œuf initial, nous noterons ces remarques de Brinton, Religion of primitive peoples, p. 158 sq. : il commence par relater tous les exemples où la divinité prend la forme d'oiseau, — c'est une représentation fréquente du dieu créateur. p. 159 : En intime connexion avec ces idées sur les oiseaux, nous trouvons le culte de l'œuf en tant que symbole de l'origine de la vie. Plutarque nous apprend que, dans les mystères de Bacchus, l'œuf représentait la matière dans son état de germination, c'est-à-dire dans sa potentialité vitale. Cette signification, nous l'avons conservée avec le symbole, dans notre tradition des œufs de Pâques figurant la résurrection. p. 160... On trouve aussi souvent l'union symbolique de l'oiseau et de l'œuf. Dans la légende cosmogonique des Yaros, une tribu dravidienne de l'Inde Nord, la déesse Nustoo, qui créa le monde, procède d'un œuf autogène qui mûrit par lui-même.

Selon les Dyaks de Bornéo (Dalton. Ethnology of Bengal, p. 59), l'Etre suprême créa d'abord le monde ; puis le dieu Ranying descendit sur la terre nouvellement formée et, là, pondit sept œufs qui contenaient les germes de l'homme et de la femme, de tous les animaux et de toutes les plantes (cf. aussi Ling. Roth, Natives of Sarawak, vol. II. app. p. CIXX). L'œuf primordial est une spéculation analogue à l'androgynie métaphysique : il est témoin d'une recherche pour un principe se suffisant à lui-même.

Nous nous sommes un peu égarés à propos de l'œuf orphique. Mais avant de quitter l'orphisme, nous citerons un exemple du symbolisme des néo-pythagoriciens : l'orphisme et le néo-pythä-

gorisme sont trop intimement liés pour ne pas être cités en même temps (1).

Le texte cité expose le symbolisme sexuel des nombres ; c'est une notion à laquelle Johannes Lydus nous a déjà familiarisés. Nous la retrouverons chez les gnostiques. Tous ont puisé chez les Néo-Pythagoriciens (2).

Le texte que nous citons est peut-être moins connu : c'est pourquoi nous le traduisons d'Hippolyte qui attribue cette métaphysique aux Egyptiens, mais à tort. Il n'est d'ailleurs pas pur néo-pythagoricien : Hippolyte, *Philosophoumena* IV. 43, Ed. Wendland p. 66, ligne 4 sq. :

« Partant de la monade comme point de départ, la Providence a poussé jusqu'à 4 la division des éléments : air et feu, eau et terre. — Et en ayant fait le monde, elle l'a constitué *Mâle-Femelle* (ἀρρενόθελον) : elle a placé deux éléments dans l'hémisphère supérieur, l'air et le feu, et c'est celui qu'on appelle hémisphère de la monade, bienfaisant, tendant en haut et masculin, car la Monade, étant composée de parties essentiellement légères, vole toujours vers la partie la plus légère et la plus pure de l'éther. Quant aux deux éléments plus grossiers, l'eau et la terre, ils ont été attribués à la Dyade, et l'hémisphère qu'ils constituent est appelé hémisphère tendant vers le bas, féminin et malfaisant. Maintenant, quand on examine le rapport réciproque des deux éléments supérieurs, on voit qu'ils ont *en eux le mâle et la femelle*, pour la fructification et l'accroissement de toutes choses, car le feu est mâle par rapport à l'air, qui est femelle ; et de son côté, l'eau est mâle par rapport à la terre qui est femelle. Et c'est ainsi que, dès le principe, il y a eu copulation

(1) Carcopino. La Basilique pythagoricienne... passim.

(2) Carcopino. — Ibid. passim ; les innombrables références qu'il donne.

active par rapport à l'air, et l'eau par rapport à la terre... La du feu et de l'air, de la terre et de l'eau, car le feu est puissance lumière est attachée à la Monade et les ombres à la Dyade ; la vie, par nature, à la lumière et à la Monade ; la mort, aux ombres et à la Dyade ; la justice à la vie, et l'injustice à la mort ».

ÉCRITS HERMÉTIQUES

Nous achèverons par une citation des Livres Hermétiques que les critiques sont à peu près unanimes à faire naître en Egypte, mais dont la date est discutée (1) : l'androgynie du Principe Suprême y est affirmée. — Edi. Parthey — Berlin 1854 — p. 45. Dans le traité « Que Dieu invisible est très évident ». — Après avoir chanté la gloire de la Création : « qui a fait toutes ces choses ? — Quelle mère, quel père, sinon Lui seul, le Dieu invisible ».

Dans le Traité Poimandres ibid. p. 4. N° 9, le Principe Suprême est dit Homme-Femelle. « Le Nous (l'Intelligence), Dieu, étant *Homme-Femelle* (ἀρρενόθηλος), étant par essence Vie et Lumière, engendra par le Verbe un autre Nous, demiurge, qui, étant dieu du feu et de l'esprit, créa quelque sept Préposés qui contiennent dans des cercles le monde sensible, et dont l'économie est appelée Nécessité ».

(1) Leur rédaction définitive est sans doute tardive : mais beaucoup d'éléments pourraient remonter au 1^{er} siècle de notre ère.

Ménard, *Hermes Trismegiste*, Paris 1867. Stock *Hermes Trismegistus* dans *Encyclop. of Religion and Ethics* VI. 1913, les datent de 313-330 ap. J.-C. Par contre, Reitzenstein dans *Poimandres et Die hellenisti. Mysterienrelig* ; Bousset, *Kurios Christos*, p. 132, note 3, les datent du 1^{er} siècle ap. J.C.

CHAPITRE XIII

Anthropologie grecque

PLATON : LE BANQUET

L'androgynie anthropologique de Platon est particulière et dans sa morphologie et dans sa raison d'être. Quant à la morphologie, les humains primitifs ne sont pas des êtres qui contiennent les deux sexes à la manière de l'Hermaphrodite grec : ce sont, ou deux êtres de même sexe, ou deux êtres de sexes différents, les androgynes proprement dits, formant une unité organique, mais dont la séparabilité est virtuellement possible. — Il n'y a pas un être unique, à la manière de l'Adam-Archetype : ce sont *les* humains primitifs. Quant à sa raison d'être, ce mythe des humains primitifs n'est pas la recherche d'une origine unique, en un seul être, de toute l'humanité : il représente un effort pour expliquer l'attraction mystérieuse des êtres entre eux. La coupure des Humains primitifs en deux moitiés séparées fut le châtiment infligé par Zeus pour leur révolte contre les dieux.

Platon - Le Banquet — p. 189 b (1).

ANTHROPOLOGIE FANTASTIQUE. — « Mais ce que vous devez apprendre en premier, c'est quelle est la nature de l'homme et quelles ont été ses épreuves ; c'est qu'en effet au temps jadis,

(1) Nous nous servons de la traduction de Robin.

notre nature n'était point identique à ce que nous voyons qu'elle est maintenant, mais d'autre sorte. Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâle et femelle, comme à présent ; non, il en existait un troisième, tenant des deux autres réunis et dont le nom subsiste encore aujourd'hui, quoique la chose ait disparu : en ce temps-là l'androgynie était un genre distinct et qui, pour la forme comme pour le nom, tenait des deux autres, à la fois du mâle et de la femelle ; aujourd'hui ce n'est plus au contraire qu'un nom chargé d'opprobre. En second lieu, elle était d'une seule pièce, la forme de chacun de ces hommes, avec un dos tout rond et des flancs circulaires ; ils avaient quatre mains, et des jambes en nombre égal à celui des mains ; puis, deux visages au-dessus d'un cou d'une rondeur parfaite, et absolument pareils l'un à l'autre, tandis que la tête, attendant à ces deux visages placés à l'opposé l'un de l'autre, était unique ! leurs oreilles étaient au nombre de quatre ; leurs parties honteuses, en double ; tout le reste, enfin, à l'avenant de ce que ceci permet de se figurer. Quant à leur démarche, ou bien elle progressait en ligne droite, comme à présent, dans celui des deux sens qu'ils avaient en vue ; ou bien, quand l'envie leur prenait de courir rapidement, elle ressemblait alors à cette sorte de culbute où par une révolution des jambes qui ramène à la position droite, on fait la roue en culbutant : comme, en ce temps-là, ils avaient huit membres pour leur servir de point d'appui, en faisant la roue, ils avançaient avec rapidité. Et pourquoi, maintenant, ces genres étaient-ils au nombre de trois, et ainsi constitués ? C'est que le mâle était originellement un rejeton du soleil ; le genre féminin, de la terre ; celui enfin qui participe des deux, un rejeton de la lune, *vu que la lune participe, elle aussi, des deux autres astres* : or, si justement ils étaient orbiculaires, et dans leur structure et dans leur démarche, c'était à cause de leur ressemblance avec ces parents-là. C'étaient en conséquence des êtres d'une force et d'une vigueur prodigieuses ; leur orgueil était immense : ils allèrent jusqu'à s'en prendre aux

dieux. L'histoire que raconte Homère d'Ephialte et d'Otus, leur tentative d'escalader le ciel, c'est les hommes d'alors qu'elle concerne : ils voulaient en effet s'attaquer aux dieux... Zeus les coupa en deux, à la façon de ceux qui coupent les cornes pour en faire des conserves, ou encore un œuf avec un erin...

... Dans ces conditions, le sectionnement avait dédoublé l'être naturel. Alors chaque moitié, soupirant après sa moitié, la rejoignait ; s'empoignant à bras le corps, l'un à l'autre enlacées, convoitant de ne faire qu'un même être, elles finissaient par succomber à l'inanition et, d'une manière générale, à l'incapacité d'agir, parce qu'elles ne voulaient rien faire l'une sans l'autre. Et alors toutes les fois que, l'une des moitiés étant morte, l'autre se trouvait survivre, la moitié survivante en cherchait une autre et s'enlaçait à elle au hasard de la rencontre, indifféremment à une moitié d'être humain complet (bref à ce qu'aujourd'hui nous nommons précisément une femme), ou à une moitié d'homme ; et de la sorte l'espèce se perdait. Pris de pitié, Zeus cependant s'avise d'un nouvel artifice : il transporte sur le devant leurs parties honteuses ; jusque-là, en effet, c'est sur la face extérieure qu'elles se trouvaient ; génération et enfantement, confiés à un sexe par l'autre, l'étaient alors à la terre comme dans le cas des cigales. Voilà donc qu'il les leur a transportées, comme vous savez qu'elles sont, sur le devant, permettant ainsi aux hommes de s'en servir pour engendrer les uns dans les autres, dans la femelle par le moyen de l'organe mâle. Son but était celui-ci : l'accouplement devait à la fois avoir pour effet, s'il y avait rencontre d'un homme avec une femme, qu'il y eut génération et reproduction de l'espèce ; et en même temps, si c'était d'un mâle avec un mâle, que la satiété fut à tout le moins le fruit de leur commerce, et que ce temps de relâche, en les tournant vers l'action, leur permit de s'intéresser à tout le surplus des choses de l'existence. C'est donc sûrement depuis ce temps lointain qu'au cœur des hommes est implanté l'amour des uns pour les autres, lui par qui est rassemblée notre nature pre-

mière, lui dont l'ambition est, avec deux êtres, d'en faire un seul et d'être ainsi le guérisseur de la nature humaine. »

LES VARIÉTÉS DE L'AMOUR EXPLIQUÉES PAR L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HUMANITÉ. — « Chacun de nous, par conséquent, est fraction complémentaire, *tessère* d'homme, et, coupé comme il l'a été, une manière de carrel, le dédoublement d'une chose unique : il s'ensuit que chacun est constamment en quête de la fraction complémentaire, de la tessère de lui-même. C'est ainsi que ceux des hommes qui sont une coupure de cet être mixte auquel, je vous l'ai dit, on donnait alors le nom d'androgyné, sont tous amoureux des femmes, et c'est de ce genre que proviennent la plupart des adultères ; c'est pareillement de ce genre que proviennent à leur tour toutes les femmes qui aiment les hommes et les femmes adultères. Quant à celles d'entre les femmes qui sont une coupure de femme, celles-là ne prêtent pas aux hommes la moindre attention ; c'est bien plutôt au contraire vers les femmes que les tourne leur inclination, et voilà le genre d'où sont originaires les petites amies de ces dames ! Quiconque enfin est une coupure de mâle recherche les mâles (1) : aussi long-

(1) Un essai grossier d'explication physiologique de l'existence des tribades et des « molles rares » semble être donné sous forme bouffonne par Esope (d'après Phaedrus, Liv. IV, Fable 19). Alos que Prométhée était occupé à façonner les parties sexuelles des humains, il fut invité à souper par Bacchus : enivré, de retour à son travail, il se trompa et plaça les parties sexuelles destinées aux hommes sur les femmes et inversement, créant ainsi des androgynes aux mœurs dépravées.

Et masculina membra applicuit feminis.

« Rogavit alter : tribades et molles mares

Quæ ratio procreasset ?

..... Prometheus

.....

Tum semisumno corde et errore ebrio

Applicuit virginale generi masculo

Et masculina membra applicuit feminis.

Ita nunc libido pravo fruitur gaudio.... »

temps qu'il est un jeune garçon, celui-là en sa qualité de tranche en miniature du mâle originel, aime les hommes ; il a du plaisir à coucher avec les hommes, à s'enlacer à eux. Parmi les enfants et les adolescents il n'y en a pas de plus distingués, parce qu'ils ont une nature au plus haut degré virile. Il se trouve à la vérité des gens pour dire que ce sont des impudiques : erreur, car ce n'est pas par impudicité qu'ils agissent ainsi, mais au contraire parce qu'ils sont résolus, qu'ils ont le cœur d'un homme et l'allure d'un mâle, empressés à rechercher ce qui leur ressemble. Or rien ne le signale plus fortement que ceci : c'est que, leur formation achevée, les individus de cette espèce sont seuls à se révéler hommes par leurs aspirations politiques. Une fois parvenus à l'âge viril, ce sont les garçons qu'ils aiment ; à l'égard du mariage et de la paternité ils ont une naturelle indifférence, qui en eux ne cède qu'à l'autorité de l'usage : ce qui ne les empêche pas de trouver aussi leur compte à passer côte à côte leur vie dans le célibat. Ainsi, d'un mot, aimer les garçons, chérir les amants, voilà les qualités d'un tel homme, parce qu'il ne cesse de s'attacher à ce qui lui est apparenté...

... Supposez même que, tandis qu'ils reposent sur la même couche, Hephaïstos se dresse devant eux muni de ses outils, et leur tiennent ce discours : « Quelle est la chose, hommes, dont vous souhaitez qu'elle vous advienne l'un par l'autre ? » Et supposez encore que, les voyant embarrassés, il poursuive en ces termes : « N'est-ce pas ceci vraiment dont vous avez envie : vous identifier le plus possible l'un avec l'autre, de façon que, ni nuit, ni jour, vous ne vous dépaissiez l'un par l'autre ? Si c'est en effet de cela que vous avez envie, je peux bien vous fondre ensemble, vous réunir au souffle de ma forge, de telle sorte que, deux comme vous êtes, vous deveniez un, et que, tant que durera votre vie, vous viviez l'un et l'autre en communauté comme ne faisant qu'un ; et qu'après votre mort, là-bas, chez Hadès, au lieu d'être deux, vous soyez un, pris tous deux par une commune mort... Eh bien ! voyez si c'est à cela que vous

aspirez et si vous pouvez vous contenter d'un tel sort »... En entendant ces paroles, il n'y en aurait pas un seul, nous le savons bien, pour dire non, ni évidemment pour souhaiter autre chose ; mais chacun d'eux penserait au contraire qu'il vient, tout bonnement, d'entendre formuler ce que depuis longtemps en somme il convoitait : que, par sa réunion, par sa fusion avec l'aimé, leurs deux êtres n'en fissent enfin qu'un seul !

« Ce qui en effet explique ce sentiment, c'est notre primitive nature, celle que je viens de dire, et le fait que nous étions d'une seule pièce : aussi est-ce de convoiter cette unité, de chercher à l'obtenir, qui est ce que l'on nomme amour. *Oui, auparavant, je le répète, nous étions un ; mais aujourd'hui, conséquence de notre méchanceté, nous avons été par le Dieu dissociés d'avec nous-mêmes, comme les Arcadiens l'ont été par les Lacédémoniens.* »

CHAPITRE XIV

Zoologie

Le cas de l'hyène chez qui la voie urinaire et la voie génitale se branchent l'une sur l'autre à un niveau très élevé, le conduit commun représentant le sinus urogénital, a fortement intrigué les anciens. Voici ce qu'en dit Aélien, *De natura animal.*, Lib. I. ch. XXV. Didot p. 9, ligne 27 : Quant à l'hyène, si tu la vois femelle cette année, tu la verras mâle l'année suivante : si maintenant elle est femelle, elle sera ensuite mâle ; elles participent de l'un et l'autre sexe ; elles prennent femmes et sont prises comme femmes, car elles changent complètement de sexe au cours de l'année. Ce qui advint autrefois à Kaineus et Teirésias (1), cet animal nous en donne une preuve non pas verbale, mais qui existe vraiment de fait (2)...

Pline l'Ancien hésite. VIII. 44 — « Le vulgaire croit que les hyènes sont hermaphrodites, qu'elles deviennent alternativement, d'année en année, mâles et femelles : qu'elles engendrent sans mâle : Aristote nie tout cela (*De gen. anim.* III. 6) ». Pline a l'air ici plus sceptique qu'Elien, mais il va le dépasser de beaucoup quand il attribuera à l'hyène les propriétés magiques les plus extravagantes. Elieen (Lib. VI. ch. XIV. Didot, p. 98, ligne 16

(1) Voir conclusion.

(2) Aélien. *De natura animalium*. Didot p. 9, ligne 27. Lib. I, ch. XXV.

sq.), s'était contenté de dire qu'à son contact les humains s'endorment et sont ainsi étouffés par elle, et que son ombre, faite avec la lumière de la lune, tue les chiens ; mais Pline nous conte bien d'autres merveilles : nous en rapportons quelques-unes ; son ombre se contente de faire perdre la voix aux chiens, au lieu de les tuer ; mais quand l'hyène pénètre dans les bergeries, elle imite la voix humaine, retenant le nom d'un individu qu'elle fait sortir ainsi et dévore. Mais nous renvoyons le lecteur au texte, pour toutes ses innombrables propriétés magiques ; nous nous limitons ici à celles qui sont en rapport avec sa bisexualité. Pline. Lib. XXVIII, ch. 27. (Didot, p. 266.6). « Les parties sexuelles (de l'hyène) prises dans du miel, sont aphrodisiaques, suivant le sexe, même chez les hommes qui auraient de l'aversion pour les femmes ». Ibid. p. 267.12... « L'anus, attaché au bras gauche, est un philtre si puissant, qu'il suffit que celui qui le porte regarde une femme, pour être suivi par elle aussitôt. La cendre des poils de cette partie, appliquée avec de l'huile sur les hommes qui se sont livrés à des débauches honteuses, les rend non seulement pudiques, mais austères ».

Cet animal qui, « parmi tous les animaux, est celui duquel les mages racontent le plus de merveilles » (Pline XXVIII, 27) doit sans doute cette puissance à son apparence de bisexualité.

Clément d'Alexandrie connaît la tradition qui fait de l'hyène un animal androgyne ; il ne croit pas qu'elle possède effectivement les deux sexes à la fois, mais il pense qu'elle est pourtant constituée de telle sorte qu'elle puisse se livrer à des « amours androgynes ». Il en parle à propos des débauchés. *Pedagogue* II, ch. X, Ed. Stählin, p. 209, ligne 22 sq. et p. 210 : « Il ne faut pas croire que l'hyène change jamais de nature ; le même animal n'a point à la fois le double appareil mâle et femelle de la génération, ainsi que le pensent certains qui ont imaginé des monstres comme les hermaphrodites, et qui ont inventé une troisième nature : l'androgyne, à moitié mâle et femelle ; ceux-là se trompent complètement,

n'ayant aucune idée avec quel amour de l'art procède la Nature, mère et génératrice universelle. Seulement, comme l'hyène est prodigieusement lascive, elle a, sous la queue, un peu au-dessus du canal par où passent les excréments, une certaine exeroissance de chair parfaitement semblable aux parties honteuses de la femelle ; mais cette masse de chair n'est qu'une cavité sans issue et sans utilité, ne débouchant ni au rectum ni à la matrice. C'est simplement une cavité profonde pour servir à la pure lubricité, sans but, lorsque les conduits naturels s'y refusent, occupés qu'ils sont par la gestation du fœtus. Cette cavité est commune au mâle et à la femelle, parce que cet animal est extraordinairement lascif dans la passivité. En effet le mâle est actif et passif tour à tour, ce qui explique l'extrême rareté des hyènes femelles. De plus cet animal conçoit rarement, parce qu'il fait un abus continuel et contre nature de la semence ; de là vient, me semble-t-il que Platon dans le *Phèdre*, condamnant l'amour des garçons, appelle brutes ceux qui s'y livrent, parce que lascifs, adonnés aux voluptés, ils marchent et cherchent à coïter à la manière des quadrupèdes...

Il n'y a que l'hyène à qui la nature, multiple en ses inventions, ait donné cette exeroissance superflue de chair pour assouvir des saillissements superflus et inutiles. C'est pourquoi cette cavité n'a qu'une profondeur relative, juste pour satisfaire le besoin de frotter certaines parties, mais ensuite elle ne va pas au-delà, n'étant pas faite pour la génération.

Il est donc défendu, c'est clair et manifeste, à l'homme de s'unir avec un autre homme ; défendus les ensemencements stériles, les accouplements dorsaux, les monstrueuses unions androgynes (*ανδρογύνους κοινωνίας*).⁽¹⁾

(1) Sur l'hyène, voir une opinion analogue chez Eustathios. In *Hexameron*, p. 38.

CHAPITRE XV

Rites de travestissements

Nous avons vu les travestissements des prêtres de Kybele-Attis, des fêtes de Dionysos à Athènes, aux Oschophories et au mois d'Anthesterion ; des prêtres d'Hercule à Cos ; et des dévots d'Aphrodite à Paphos, où les sexes changeaient de vêtements ; des fêtes de Chypre en l'honneur d'Ariadne, où les jeunes gens imitaient des femmes en couches.

Voici d'autres rites de travestissements. Soulignons qu'ils ont ceci de particulier : ils sont en connexion intime avec le mariage ; ils rejoindront ceux, déjà mentionnés, en l'honneur d'Herakles à Cos, où les fiancés recevaient leurs fiancés vêtus en femmes, à l'imitation d'Herakles qui, pour se marier, avait revêtu une robe féminine toute fleurie. Voici la fête des Hybriska, Plutarque : *De Mulierum virtutibus* 245 e. Ed. Didot, p. 303, ligne 52, p. 304, ligne 1 sq. (Compar. Polyænus : *Strategem.* 8. 33). Ces fêtes étaient célébrées au mois d'Hermaios, au jour de la nouvelle lune, jour très spécialement favorable aux mariages : (Nielson, *Griesch. Feste* 369 sq) :

« En souvenir de la défense héroïque d'Argos par Telesilla (1), (les femmes héroïques tombées dans la lutte furent enterrées

(1) Pausanias, II, 20-8, edi Siebelis. I, p. 290 : ne rapporte que les exploits de Telesilla, sans faire mention des rites.

sur la voie argivienne), ils fêtent les Hybriska : les femmes d'une part se revêtent du chiton et du manteau des hommes, et les hommes, d'autre part, du peplum et du voile des femmes. De plus, pour remédier à la pénurie d'hommes, ils firent coucher leurs femmes, non pas, comme dit Hérodote, avec les esclaves, mais avec les meilleurs de leurs voisins qu'ils firent citoyens : mais elles semblèrent les mépriser et les dédaigner pour l'union sexuelle, comme étant de qualité inférieure : c'est pourquoi ils (les argiviens) établirent une loi ordonnant que les femmes devaient porter une barbe pour leur première nuit de noce. » Quand Plutarque fait de la fête des Hybristika une commémoration de la victoire des Argiviennes sous la conduite de Telsiella contre le roi Cléomène de Sparte, nous avons sans doute là une explication tardive d'une fête plongeant dans un passé bien plus lointain, peut-être une fête provenant d'un culte de la nature dont, au temps de Plutarque, on avait perdu le souvenir (Müller : Dorier I, 174, remarque 3). Sans doute l'origine est-elle semblable à celle qui donna naissance au rite de Cos où les fiancés s'habillent en femme.

Voici d'ailleurs encore un autre exemple de virilisation des femmes au moment de leurs mariages : A propos du mariage à Sparte, Plutarque nous apprend (Lycurgos XV, par. 4, Didot, p. 57, ligne 38 « Celle qui était préposée à la fiancée, qu'on appelait nympheutria, recevait chez elles (la fiancée) qui avait été enlevée par rapt (1) ; elle la tondait à ras tout autour de la tête : elle la revêtait de l'himation qui est réservé aux hommes, et de sandales : et elle la couchait sur un lit de paille, la laissant seule sans lumière ».

Faut-il voir dans ces différents rites une influence de l'Aphrodite barbue de Chypre ? Le culte primitif de l'Hermaphrodite de Chypre est trop obscur pour pouvoir nous éclairer.

(1) Le jeune homme devait enlever par rapt sa fiancée : celle-ci ne devait pas être trop jeune, mais forte. Ibid.

De plus nous retrouvons des rites analogues dans d'autres civilisations où souvent il est impossible de voir une influence méditerranéenne.

Nous voyons que, chez les Juifs d'Egypte au Moyen-Age, la fiancée conduisait la danse des épousailles avec un casque sur la tête, une épée à la main, tandis que le fiancé s'ornait comme une femme, et revêtait des vêtements de femmes. (Sepp. *Altbayerischer Sagenschatz*, Munich 1876, p. 232, se référant à Maïmonide). Dans les Célèbes du Sud, le fiancé, au cours de cérémonies très compliquées, revêtait les vêtements que sa fiancée venant juste de déposer (B. F. *Bijdragen tot de Ethnologie van Zuid-Célèbes*, The Hague 1875, p. 35).

Chez les Bahrias des provinces du centre de l'Inde, le fiancé porte des habits de femme (Central Provinces, *Ethnographic Survey III. Draft articles on Forest tribes*, Allahabad, 1907, p. 31).

Chez les Khanyars, de la même région, le fiancé porte les bijoux réservés aux femmes (*ibid.* 1, p. 48).

Lors d'un mariage brahmane, la fiancée est vêtue comme un garçon, et une autre jeune fille est habillée comme si elle était la fiancée. La véritable fiancée est traitée comme si elle était le groom ou le secrétaire de la pseudo-fiancée. (Thurston. *Ethnographic notes in Southern India*, Mandras, 1906, p. 3).

Et récemment encore, Morton voyageant en Asie Mineure (Morton. *In the steps of. S. Paul*, p. 207), dans la plaine de Derbe, fut invité à un mariage et vit un jeune ture, soigneusement maquillé et habillé comme une femme, danser une danse rituelle des épousailles.

Les jeunes filles Aïnous se tatouent des moustaches : sinon elles ne pourraient se marier. (Wilhelm Cohn, dans *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, V. p. 941), qui rapporte la coutume, la met en relation avec le mythe d'un androgyne vivant dans l'île des femmes, qui n'était accessible que de temps en temps aux hommes : il pense que cette coutume du tatouage se fait à

l'imitation de l'androgyné vénéré comme une déesse.

Tous ces rites, si différents et si éloignés géographiquement qu'ils soient, peuvent-ils s'expliquer psychologiquement ? Il semble qu'ils aient tous pour but celui d'un effacement de la différence des sexes, et cet effacement est fait, dans les cas précités, en vue du mariage. Faut-il voir dans cet effacement un moyen de surmonter une angoisse ? L'angoisse serait-elle dans la différence des sexes, différence que l'on voudrait nier par un rite ?

Pourtant il n'était pas question, par exemple, pour les jeunes Grecs de l'époque historique, malgré leur homosexualité traditionnelle et légale, d'attendre le mariage pour faire l'expérience du sexe opposé. Et ce que nous savons des « primitifs », à supposer qu'ils représentent une forme archaïque de la civilisation, nous confirme, pour un passé très lointain, une connaissance précoce des sexes entre eux. Il est cependant possible qu'il faille chercher une explication psychologique similaire, du moins pour certains rites, et voir dans cette égalisation des sexes un moyen de nier, selon le mode intellectuel primitif de la toute-puissance de la pensée et des symboles, une différence angoissante ? Peut-être sommes-nous invités à chercher en cette direction par le rite, obscur il est vrai, de faire coucher avec la fiancée des statues d'ithyphalles habillés en femmes, dont nous parle Dimmler (*Philolo.* LVI. 22, *Kleine Schriften* II, 233 sq.)

De même à Phaistos, en Crète, le rite où la fiancée, dans la nuit qui précède les épousailles, devait coucher auprès de la statue de Leukippos. (*Antonius Liberalis* 17). Or Leukippos avait d'abord été jeune fille avant d'être transformée en jeune homme par Leto (1).

(1) Hans Licht, *Sittengeschichte Griechenlands* I. 129-130, dit que la statue en bois de Leukippos en perpétuait le souvenir, car, vêtue comme une femme et aux formes féminines, elle montrait néanmoins des organes virils. Licht ne donne pas de référence, sinon *Antonius Liberalis* où nous n'avons pu trouver ce détail ; voici le texte un peu résumé : Ed. Martini, ch. XVII, p. 92 sq... « Galatée avait épousé à Phaistos, en Crète, Lampros qui voulait avoir un garçon ; si c'était

En tous cas nous sommes en présence de rites, traditions, images, en faveur de l'effacement de la différence des sexes, pour attribuer symboliquement à chacun d'eux ce qu'il n'a pas, rites dont nous trouverons des équivalences chez les « primitifs », et dont nous avons vu la projection mythique dans l'androgynie attribuée aux grandes divinités.

une fille, il l'exposerait. Galatée eut une fille dont elle cacha le sexe et qu'elle éleva en garçon : ce garçon frauduleux devint d'une beauté resplendissante ; craignant au moment de son adolescence de ne plus pouvoir continuer cette ruse, la pauvre Galatée s'en vint, éplorée, invoquer la déesse Léo pour obtenir, si possible, qu'elle veuille bien changer le sexe de son enfant. Léo eut pitié de la douleur et des prières incessantes de Galatée et changea la nature de la jeune fille en celle d'un jeune homme. C'est en souvenir de cette transformation que, jusqu'à ce jour, les habitants de Phaistos sacrifient à Léo, déesse qui engendre et fait croître, elle qui fit pousser un membre viril à la jeune fille ; ils appellent cette fête Exdusia (dévêtissement) parce que la jeune fille se dévêt de son peplum ; il est de règle, pour les mariages, de venir auparavant se coucher auprès de la statue de Leukippos. » (Légende identique mise sous le nom d'Iphis de Crète par Ovide Metam. Lib. IX, vers 666-795. Iphis, y est-il remarqué, est un nom qui sied à l'un ou l'autre sexe). On ne comprend pas bien d'ailleurs l'origine ici alléguée de cette fête, car avant d'être transformée en garçon, elle portait des vêtements de garçon. La fête ne peut donc célébrer son dévêtissement. Sans doute y eut-il une transference rituelle de ce que fait le dévot sur la divinité elle-même. Ce qu'on célèbre, c'est le dévêtissement de la jeune fille, et ce dévêtissement de ses habits de jeune fille, joint au mythe de la transformation de jeune fille en jeune homme, nous est significatif du désir de passer d'un sexe à l'autre, ici du désir du phallus chez la jeune fille.

D'autre part, une autre tradition très différente, rapportée par Par-sanias VIII, c. XX, 2, Ed. Sibelius III, p. 343, fait de Leukippos d'Elis un jeune homme qui se travestit en fille pour approcher Daphné dont il est amoureux, mais qui repousse la compagnie des hommes. Daphné s'étant aperçue de la supercherie, le tue. Leukippos d'Elis et Leukippos de Phaistos sont sans doute identiques ; dans ce cas l'hypothèse de Licht que la statue de Leukippos de Phaistos était un garçon habillé en femme et montrant les organes virils que lui a donnés Léos, devient plausible.

De même Achille de Skyros se travestit pour poursuivre de ses assiduités celle qu'il aime. Parthenios, 15.

Mais ne devons-nous pas rattacher ces rites de travestissement à propos du mariage, à un ensemble beaucoup plus large, à savoir les rites de fécondité, dont ils ne seraient qu'un cas particulier ? Ainsi s'éclairerait la virilisation des femmes à la fête des Hybristika qui justement avait été instituée pour la repopulation d'Argos : la virilisation des femmes serait ici un rite de fécondité. Nous avons vu les travestissements en l'honneur de Kybele, Attis, Adonis, Dionysos. Or ces divinités étaient des divinités de fécondité, du moins à l'origine. Frazer nous semble en avoir donné une ample démonstration dans son *Rameau d'Or*. Mais nous allons prendre encore un exemple, celui de la danse travestie en l'honneur de Kotis à Athènes. Kotis est d'origine obscure, sans doute de Thrace : mais elle fut bientôt identifiée à Kybele, à Artémis et à Bendis, cette dernière étant déesse de la Lune ; la bisexualité de ces déesses ne fait pas de doute. En l'honneur de Kotis, Juvenal fait allusion à la célébration, par des hommes, habillés en femmes, d'orgies et de danses comparables à celles de la Bonne Déesse Kybele ; Juven. Satir. 2. 91, « Talia secreta coluerunt orgia taeda cecropiam soliti Baptae lassare Cotyto ». Et le scholiaste nous apprend qu'Eupolis avait écrit un livre portant le titre de Baptae, où il décrivait les impudiques qui, imitant les femmes (*ad imitationem feminarum*) dans une danse bondissante, hurlaient un refrain en s'aidant d'instruments bacchiques. (Cf. Strabon X. 16) (1).

(1) *Strabon*, X, 16. — « On en pourrait même dire autant des fêtes Cotythiennes et Bendidiennes, lesquelles se célèbrent en Thrace, c'est-à-dire dans le pays où le culte orphique a également pris naissance. Car dans le passage où Eschyle fait mention de Cotys, la grande divinité des Edoniens, et des instruments de musique qui lui étaient consacrés, tout de suite après avoir dit : « C'est à la déesse Cotys que les Edoniens rendent hommage, munis de ces instruments sonores, qui furent inventés sur les hauts lieux »..., il ajoute, comme s'il s'agissait en vérité des ministres ou serviteurs de Dionysos : « L'un s'empare de Bombyos habilement faits au tour et, de ses

Synesius. Calviti enconium, p. 856, dit qu'ils imitent le genre féminin : « Τό θῆλο τοῦ γένους εκμνησόμενοι » et dit que ces hommes efféminés font des orgies avec des ithyphalles : τοῖς ἰθυφάλλοις ὠργιακεν le tout comparable à ce que nous avons vu à propos de Dionysos : d'ailleurs Anecd. Bekkerii, p. 246. (Lexicon rhetor, p. 248. 19) dit que les « Ithyphalles sont une cérémonie religieuse célébrée en l'honneur de Dionysos et de Kotys ».

Cette déesse Kotys, nous dit Synesius (Epist. 44), est androgyne (mi-femme), ἡμίγυνος Hesyehius (Kotys) nous dit qu'elle est obscène ; et Suidas : cette divinité, honorée par les Corinthiens, « fait monstrance » des parties viriles.

Que les danses de Travestis et les orgies d'ithyphalles aient été en connexion avec un rite de fécondité, c'est ce que nous laissent entendre deux détails : le titre du livre d'Eupolis était Baptai — ce qui indique que l'on versait de l'eau sur les plantes ou qu'on plongeait les danseurs dans l'eau, soit plutôt les deux à la fois. Or ce rite d'arrosage est si connu comme rite de fécondation, que nous renvoyons le lecteur à Mannhardt, Baumkultus, 314, 377, 442, où il trouvera des parallèles en ce qui concerne les fêtes de l'arbre de Mai pour la Germanie, l'Asie Mineure, la Grèce (l'aireione d'Athènes) ; l'arbre était arrosé, les assistants aspergés, afin de provoquer magiquement la fécondité des plantes et des humains. De même, après le mariage, le jeune couple

doigts agiles, exécute le chant entraînant qui provoque l'enthousiasme : l'autre s'est armé de cymbales de cuivre qu'il entrechoque bruyamment ». Et plus loin encore : « La lyre à son tour fait retentir son appel strident, auquel répondent aussitôt de sourds mugissements qui semblent sortir d'invisibles profondeurs et imitent la voix du taureau : c'est l'écho du tambour qui, comme le roulement d'un tonnerre souterrain, gronde et répand au loin la terreur. » Or, quoi de plus naturel, les Phrygiens étant issus notoirement d'une colonie thrace, que les rites sacrés de la Phrygie aient été eux-mêmes importés de Thrace en Asie ? (Ces dernières lignes en vue d'identifier Kotys et Kybele).

était, et est encore très universellement, arrosé, comme symbole de fécondité. Souvent l'arrosage a été remplacé par des confettis ou des fleurs. Voir aussi Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, *Studies in the history of oriental religion*, I. p. 237 sq., 246 sq. ; I. 9 ; et d'ailleurs passim à plusieurs reprises dans le *Golden Bough*. Et : Martin Ninck, *Die Bedeutung des Wassers in Kultur und Leben der Alten*, 1921. p. 13-25-27 sq. et p. 43. remarque 2.

D'autre part voici, pour la danse des travestis, un exemple entre bien d'autres pour nous éclairer ; Marie-Andrée Eysn, *Volkskundliches aus dem bayrisch-osterreichischen Alpengebiet*, pp. 156-175, nous décrit des fêtes de fécondité : les *Perchten* sont des garçons, les uns habillés en femmes, les autres portant les épées nues (dont le sens phallique ne semble guère pouvoir être nié) ; ils parcourent les villages, portant soit un gros boudin (sens phallique), soit une poupée qu'ils lancent à leur passage dans le sein des femmes comme rite magique de fécondité. Ils devaient bondir aussi haut que possible. Si la moisson était mauvaise, rabougrie, c'est que les *Perchten* n'avaient pas bondi assez haut. (Mannhardt, *Baumkultus* p. 542 sq. ; et Frazer, le *Bouc émissaire* (traduc. française, p. 218).

Un autre détail rapporté par Plutarque, *Proverb 78*, nous indique que les fêtes de *Kotys* étaient à l'origine, des rites magiques de fécondité. Il nous dit qu'en Sicile, à la fête de *Kotys*, on pend aux arbres des fruits et des pâtisseries que le peuple vient ensuite arracher, ce qu'il appelle les pillages en l'honneur de *Kotys* [ἀρπαγή]. Voilà qui est un signe de fécondité très répandu, que nous retrouverons en Asie Mineure, en Grèce (*Eiresione*), en Germanie, etc. Voir Mannhardt, *Anti. Wald-und Feldkulte*, 256 sq. Par la magie, ceux qui arrachent les fruits et les pâtisseries, pensent influencer en la préfigurant la richesse de la végétation.

En résumé, nous avons donc ici des rites de travestissement

des orgies, des ithyphalles, en connexion avec des rites de fécondité. Ces rites sont patronnés par une divinité androgyne. L'androgyne, tant de la divinité que de ses fidèles, semble clairement en relation avec la magie de fécondité. Nous ne voulons pas dire qu'ainsi nous ayons épuisé et tous les cas et toutes les raisons des travestissements. Nous en rencontrerons d'autres chez les Primitifs. D'ailleurs nous avons déjà cité, à propos du mariage sacré des mystères de Sabazios, le rôle de femme que, dans sa faiblesse, jouait le myste vis-à-vis du dieu tout-puissant. Nous avons vu, dans les mystères de Kybele, des phénomènes analogues de mariage sacré et aussi d'identification avec la divinité.

Voici quelques cas où le dévot, par son identification avec la divinité, change de sexe : certes il ne s'agit plus alors de bisexualité à proprement dit, puisqu'un sexe est fictivement annulé, parfois pour toujours. Ces exemples pourtant nous sont utiles comme témoignages de l'aisance avec laquelle certaines régions de la psychologie acceptent qu'un sexe soit échangé contre l'autre. Et si l'emploi du mot androgyne semble s'être toujours refusé à une délimitation précise, peut-être en saisissons-nous ici une des raisons. Il recouvre une notion qui, en partie ne s'insérant pas dans le réel extérieur, ne connaît pas d'impossibilités.

Voici d'abord très succinctement des cas où l'homme, possédé par l'esprit d'une déesse, devient femme : Chez les Onahas de l'Amérique-Nord, un jeune homme, lors de son premier jeûne, à la puberté, pouvait avoir la vision de la divinité Lune tenant dans une main un arc, dans l'autre un paquet de courroies comme en ont les femmes : si le jeune homme essayait d'attraper l'arc, la Lune croisait ses mains si rapidement qu'au lieu de l'arc, il attrapait le paquet de courroies. Alors il était obligé de se transformer en femme pour la vie, quant à la voix, à la toilette et aux travaux quotidiens. [Rev. Owen Dorsey — A study of Sionan cults XI th Annual Report of the Bur. of Ethno. —

Washington, 1894, p. 378. Voir aussi Maximilian Prinz zu Wied. *Reise in das Innere Amerika* II. 133]. Et cet exemple tiré d'Herodote, IV. ch. 67, « Les devins sont en grand nombre chez les Seythes, et se servent de baguettes de saules pour expliquer la divination... Les Enarées, qui sont des hommes efféminés (exactement androgynes), disent qu'ils tiennent ce don de Vénus ».

Voici maintenant pour les femmes possédées par un dieu mâle et transformées en mâles. — Ici il s'agit de transformation temporaire. — Dans l'Ouganda, le grand dieu Mukasa, dieu de l'abondance, faisait connaître ses oracles par le truchement d'une femme, qui, dans la vie ordinaire, portait l'habit des femmes, mais qui, pour prophétiser, portait des vêtements d'écorce à la manière des hommes. (Frazer, *The golden Bough*, Adonis, Attis, Osiris, II. 257). Une masculinisation des femmes analogue se rencontre chez les Italmenes du Kamtschatka ; les Lhoossais de l'Inde Sud-Ouest ; les Nogays du Caucase. (Frazer — *ibid.* p. 255, note 1) (1).

(1) A titre d'indication, nous citons du Rig-Veda, d'après la traduction, en allemand, de Ludwig, tome II, Hymne 599, 19 : « Etant en bas, ne regarde pas en haut : réunis davantage tes pieds : il ne faut pas qu'on voit tes parties sexuelles : en tant que femme, tu es devenu un Brahmana ».

CHAPITRE XVI

La Gnose

Les pages qui suivent exigeront du lecteur un effort pour pénétrer dans une pensée déroutante, obscure, et qui par moments paraît, à première vue, incohérente. Ayant choisi le problème de l'androgynie pour explorer, sur un thème circonscrit, les possibilités de l'esprit humain dans ses diverses élaborations, nous devons nous attendre à quelques extravagances : nous en avons déjà traversé certaines régions fort étranges mais avec les gnostiques nous atteindrons sans doute au comble de l'inattendu ; inattendu et non pas délire ou incohérence. Nous pourrions toujours comme pour les documents étudiés jusqu'ici pressentir, du moins en général et avec effort, les linéaments, si incertains qu'ils semblent parfois en apparence, d'une pensée logique, d'une recherche en des étrangetés où nous suivrons nos auteurs dans le dédale de leur pensée. Ces témoignages sont une contribution à l'étude des attitudes de l'esprit humain en face des problèmes qu'il se pose à lui-même lorsque, incapable ou refusant délibérément de s'appliquer au monde extérieur, après s'être contenté de quelques rares données objectives, il travaille ensuite selon un certain autisme.

Nous avons vu l'androgynie susciter des rites, des spéculations mythiques, métaphysiques, cosmologiques. Nous ne rencontrons plus guère désormais de rites ni de mythes culturels ; par

contre les spéculations théologiques, métaphysiques et cosmologiques nous retiendrons jusqu'à la fin de nos recherches.

Mgr Duchesne, dans son *Histoire de l'Eglise*, I page 156, a sans doute apporté la meilleure de toutes les contributions à l'étude de la gnose des premier et deuxième siècles de notre ère. Dans un chaos obscur, il a su faire pénétrer de la lumière et de l'ordre. Nous y renvoyons le lecteur. Mais la plupart des documents dont il se sert (1) nous apporterait peu de choses pour le problème de l'androgynie : nous serons obligés de fouiller d'une part dans des textes non cités par lui d'auteurs qu'il accepte comme étant pourtant de bonne source, et, d'autre part, de consulter des écrits qu'il a systématiquement écartés parce qu'il les suspecte de ne pas représenter toujours la pensée originale des fondateurs des diverses gnosés. Mais comme ces derniers documents sont anciens, à peu près contemporains de ceux qu'il utilise, qu'ils représentent la pensée de divers conventicules qui, eux, ont existé, peu nous importe la fidélité de la pensée des fondateurs ; nous les prenons comme témoins de ce que peut l'esprit humain.

Très grossièrement, voici trois des idées fondamentales de la gnose qui nous aideront à nous orienter : 1) Dieu principe de toutes choses est bon et ineffable. La création est mauvaise et ne peut que venir d'un Dieu mauvais ; 2) Entre le Dieu suprême et la création, s'échelonne une série d'émanations divines ou éons qui sont de moins en moins spirituels et bons à mesure qu'ils s'éloignent du Dieu suprême. Dans cette série, il se produit, à un point ou à l'autre, un désordre qui en trouble l'harmonie. Le monde sensible, y compris son créateur procède de cette faute originelle ; 3) L'homme se compose de : matière ; âme [psyché] ; et esprit [pneuma ou nous]. Pneuma est d'essence divine et prisonnier de la matière où il se trouve par une union contre nature.

(1) Voir aussi Leisegang *Die Gnosis*, et l'admirable ouvrage de Bousset : *Hauptprobleme der Gnosis*.

Il faut libérer pneuma. Cette libération se fait par le Christ ; le pneuma humain lutte de son côté pour sa libération, soit par la magie, soit par l'ascèse, soit par l'indifférence à tout ce qui est matériel dans la vie (tendances libertines qui permettent au corps, mauvais en soi, de faire tout ce qu'il lui plaît).

Les textes qui nous occuperont traiteront surtout de la génération métaphysique des éons. Cette génération peut se faire, soit monarchiquement, c'est-à-dire un être engendre seul un autre être, soit par syzygie : les gnoses à syzygie sont appelés gnoses nuptiales par Mgr Duchesne ; cette dénomination peut induire en erreur, car elle laisserait croire à deux êtres, bien indépendants, formant un couple séparable ; en réalité il n'en est rien, sauf, peut-être pour la gnose valentinienne, ce que nous remarquons plus haut, à propos des syzygies chaldéennes ou grecques (Hermès-Aphrodite, par exemple, etc...) prend ici toute sa force. Ce ne sont pas deux êtres distincts, mais deux *puissances unies en un seul être* ; aussi les éons sont-ils appelés Mâle-Femelle ἀρρενόθηλεις aussi bien dans les gnoses monarchiques que dans les gnoses dites nuptiales. Le mot ἀρρενόθηλυσ pris soit comme substantif, soit comme qualificatif ne s'applique qu'à un composé indivisible de deux principes ne formant qu'un seul être.

C'est à Samarie, la vieille rivale de Jérusalem, que la gnose proprement dite fait sa première apparition dans l'Histoire chrétienne. Les Actes des Apôtres, Ch. 8, v. 5-24, nous parle d'un certain Simon que le diacre Philippe rencontra « il exerçait la magie et détournait le peuple de Samarie, prétendant être quelqu'un de grand ; petits et grands, tous s'attachaient à lui, disant : « Celui-ci est la Puissance de Dieu, la Grande Puissance ». L'apologiste Justin (2) nous donne des détails sur sa vie et son ensei-

(1) Que la gnose ait été antérieure au christianisme, c'est ce que laisse supposer Saint Paul Epit. Colossiens voir Bousset : Haupt Probleme der Gnosis.

(2) Saint Justin martyr, Apol. 26-56 ; Dial. Tryphon, 120.

gnement mais ils ne sont d'aucune utilité pour le problème qui nous intéresse. Nous puiserons chez l'auteur des *Philosophoumena* qui, dans la première moitié du III^e siècle, compila l'enseignement des diverses gnoses et autres hérésies (Hippolyte *Refutatio* VI. Ed. Wendland, p. 144, ligne 10 sq.), où Simon explique la génération métaphysique des éons de deux principes qui, nés du Père, sont à l'origine de toutes choses. Voici son manifeste ou Apophasie : « A vous, je dis ce que je dis et j'écris ce que j'écris : Voici cet écrit. Deux sont les rejetons de la totalité des éons, qui n'ont ni commencement ni fin, nés d'une seule racine qui est la Puissance Silence, invisible et incompréhensible. L'un de ces rejetons vient d'en haut : il est la grande Puissance, Esprit (νοῦς) de toutes choses, ordonnant toutes choses, mâle. L'autre rejeton vient d'en bas : c'est une grande Pensée, femelle, enfantant toutes choses. Par la suite, ces deux rejetons se plaçant parallèlement forment un couple et font apparaître l'intervalle qui les sépare, l'air insaisissable qui n'a ni commencement ni fin. Dans cet intervalle est le Père qui soutient toutes choses et qui nourrit ce qui a fin et commencement. C'est Lui qui se tient debout, s'est tenu debout, se tiendra debout : il est une *Puissance Mâle-Femelle*. ἀρρενὸς θηλυς δὺναμις ; conformément à la Puissance Préexistante, laquelle n'a ni commencement ni fin, étant en unicité solitaire. D'elle est sortie la Pensée unique pour devenir deux. Le Père était un : car ayant en lui-même la Pensée, il était seul. Non pas en vérité qu'il fut le premier (1) bien que préexistant, mais, se manifestant de lui-même à lui-même, il devint second. Mais il n'était pas appelé le Père avant que la Pensée ne lui eut donné ce nom. De même donc qu'en se faisant lui-même sortir de lui-même, le Père s'est manifesté à lui-même sa propre Pensée ; de même aussi la Pensée, une fois manifestée

(1) En étant Père, il devient second : car il ne devient Père qu'en se manifestant à lui-même et en étant appelé Père par sa propre pensée. Dans l'antériorité ontologique, il est Puissance.

n'agit pas : mais voyant le Père, elle Le cacha en elle-même (Lui) qui est la Puissance. *Et ainsi Puissance et Pensée forment un (être) Mâle-Femelle* (ἀρσενόθηλυς). De la sorte, elles se correspondent l'une à l'autre, car la Puissance ne diffère en rien de la Pensée étant une unité. La Puissance vient d'en haut, la Pensée d'en bas. Voilà comment l'être formé de leur réunion *étant un se trouve être deux : Mâle-Femelle*, ayant la Femelle en lui-même : ainsi est l'Esprit (νοῦς) dans la Pensée (ἐπινοία); inséparables l'un de l'autre, *étant une unité*, ils se trouvent être deux ». Ce texte nous est une preuve que la syzygie forme bien une unité composée de deux éléments inséparables. Ces deux sexes métaphysiques ne formant qu'un seul être sont un moyen de se représenter la Cause en soi : « Puissance Mâle-Femelle sans commencement ni fin, étant unique ».

Voici d'autres exemples d'énumérations de puissances cosmologiques androgynes. Hippolyte (Refutation V. 14) citant les Pérates qu'il traite d'astrologues (Ed. Wendland, p. 108, I. 27). « La Puissance qui a la garde de la mer, est *Mâle-Femelle* toujours jeune qui ne vieillit pas, cause de la beauté, du plaisir, de la fraîcheur, du désir, de la concupiscence, que l'ignorance a appelé Eros : à son image furent Paris, Narcisse, Ganymède, Endymion, Tithonos, Ixarios, Leda, Amynone, Thetis, les Hespérides, Jason, Léandre, Hero. Tels sont les chefs des villes jusqu'à l'éther ».

Les Docètes (Hippolyte X. 16. Edi. Wendland, p. 226-227.

« Dieu est le premier à la tête des éons : il ressemble à sa semence du figuier qui est de très minime dimension, mais de virtualité infinie, d'une grandeur incalculable par sa multitude, n'ayant besoin de rien d'étranger pour sa génération, refuge de tous ceux qui sont effrayés, vêtement de ceux qui sont nus... » Du premier principe de toutes choses sont nés trois éons qui sont, à leur tour, principe. Dieu n'a rien ajouté aux trois éons, ils se suffisent à eux-mêmes et aux besoins de toutes les créatures. Le

nombre dix étant la perfection, chaque éon se multiplie par dix : en tout trente éons qui s'organisent hiérarchiquement ; les premiers, étant les plus proches du Dieu suprême, participent davantage de sa puissance ; *ibid.* Lib. X. 16 p. 277 l. 15 sq. « Les Docètes disent ceci : le premier Dieu est comme la semence du figuier : de lui procèdent trois éons (formant), comme le tronc, les feuilles et le fruit. Ceux-ci lancent trente éons, c'est-à-dire chacun dix. Ils s'unissent tous par dizaine, les premiers ne différant des autres que par leur ordre ; et ils lancent à l'infini, en nombre infini, des éons : tous sont *Mâles-Femelles* : après avoir pris conseil entre eux, se réunissant ensemble, ils ont, de l'éon central, engendré, par la Vierge Marie, le Sauveur de toutes choses, en tout semblable au premier corps qui se trouvait dans la semence du figuier, mais pourtant plus petit, du fait qu'il est engendré, alors que la semence d'où il est sorti, le figuier, est inengendré ». Ch. VIII. I. p. 227, l. 21 : « Tous les éons, aussi bien les trois (primordiaux) que ceux qui en sont sortis à l'infini en nombre infini, tous sont des éons *Mâles-Femelles*. S'étant donc développés et ayant grandi, tous venant de cette unique première semence, (source) de leur accord et de leur unité, tous s'étant réunis en un seul éon placé au centre d'eux, tous ils engendrèrent de la Vierge Marie un rejeton commun, celui qui, placé au centre de Marie, est Sauveur de toutes choses ». Nous avons ici les idées : d'auto-crédation ; d'auto-fructification ; d'émanation d'éons androgynes.

Nous avons déjà cité le Discours aux Naasseniens, à propos d'Hermès ithyphalle et du mythe d'Attis-Kybele. Le voici maintenant intégralement cité quant à ce qu'il contient qui puisse intéresser le problème de l'androgynie. Il est une cosmologie et une éthique : il décrit l'Homme-Archétype androgyne et comment il est symbolisé dans les mythes ; *cette androgynie consiste en réalité dans la virilité*, principe bon, opposé à la féminité, principe mauvais ; les hommes ont en soi l'androgynie primordiale,

mais ils l'ignorent : la reconquérir est se régénérer, se diviniser ; pour cela deux principaux moyens : l'asexualité et la magie. Ici l'androgynie est synonyme de virilité, laquelle est synonyme d'asexualité (Hippolyte lib. V. ch. 6 sq. Wendland p 78, lignes 3 sq.

A) Anthropologie céleste — L'Homme céleste, archétype, Adamas est Androgyne. « Comme principe de toutes choses, d'après leurs propres discours, ils honorent un homme et un fils d'homme. Cet Homme est Homme-Femelle (ἀρσενόθηλυς) et ils l'appellent Adamas. Des hymnes en son honneur ont été composés, nombreux et variés. Ces hymnes, pour n'en citer que peu de choses sont conçus à peu près de cette manière :

De Toi Père, par Toi Mère

Les deux noms immortels, générateurs des éons,

O citoyen du ciel, o Homme au nom glorieux.

C'est par la connaissance de cet Homme qu'on peut arriver à la connaissance de Dieu ».... « La connaissance de cet Homme (androgynie) est le commencement de la perfection : la connaissance de Dieu en est l'achèvement ».

B) Anthropologie terrestre. Voici pour le premier homme terrestre : *Adam fils d'Adamas est l'image d'Adamas le céleste androgynie* (p. 80, lig. 4 sq.). « Adam gisait sans souffle, inanimé, sans mouvement, comme une statue ; image de cet Homme céleste chanté sous le nom d'Adamas, il est l'œuvre de nombreuses Puissances dont chacune est l'objet de nombreuses dissertations ».

C) Le symbolisme des mythes d'Adonis, etc... Ils signifient le désir de toute la création et des divinités pour la Psyché, laquelle d'ailleurs n'est bonne que dans la stricte mesure où elle contient un élément viril. Kybele châtrant Attis signifie qu'elle lui enlève l'élément viril de sa Psyché, élément de nature divine, pour le réintégrer dans le divin. Hippolyte Libr. V. ch. VII Edit. Wendland, p. 81, lig. 13 sq. « Tous les êtres qui sont au ciel, sur la

terre et dans les enfers ont le désir de l'âme (ψυχή). C'est lui (ce désir) que les Assyriens appellent Adonis ou Endymion ou Attis. Quand on l'appelle Adonis, c'est l'âme que sous ce nom Aphrodite aime de brûlant amour : pour eux (les Naasséniens) Aphrodite est la génération. Lorsque Perséphone ou Koré aime Adonis : « morte, disent-ils est l'âme d'Aphrodite, privée de la génération ». Si la lune tombe amoureuse d'Endymion et de sa beauté, c'est que les êtres supérieurs ont aussi besoin de l'âme. La Mère des dieux a-t-elle mutilé Attis, bien que l'ayant pour amant, c'est que là-haut la nature bienheureuse des choses supracosmiques et éternelles rappelle à soi la Puissance mâle de l'âme (de la ψυχή), car dit-il, *Mâle-Femelle* est l'Homme. En conséquence de cette pensée qui leur est propre, est démontré, selon la doctrine des Naasséniens, tout ce qu'il y a d'infâme et de défendu dans le commerce de la femme avec l'homme. *Car la castration d'Attis, c'est se châtrer des parties terrestres de la création pour aller à l'essence éternelle d'en haut où il n'y a ni mâle ni femelle, mais une création nouvelle, l'Homme nouveau, qui est Mâle-Femelle, ἀρσενό-θελος* ». Ici la virilité, au sens métaphysique, est identifiée à l'androgynie supracosmique ; en effet, Hermès ithyphalle de Samothrace figure l'Homme-Archetype ; or l'Homme-Archetype est androgyné — Hippolyte Lib. V, ch. 8, Ed. Wénald p. 90, lig. 23 sq. « C'est, dit le Naassénien, le grand et ineffable mystère de Samothrace que seuls les initiés peuvent comprendre, c'est-à-dire nous, car les gens de Samothrace enseignent expressément dans leurs mystères que cet Adam est l'Homme-Archetype. Dans le temple de Samothrace, s'élèvent deux statues d'hommes nus, les deux mains levées vers le ciel et le membre viril en érection comme les statues d'Hermès sur le Cyllène. Ces deux statues sont les images de l'Homme-Archetype et de celui qui, rené comme pneumatique, ressemble en tout au premier ». — « *Celui qui est rené* » s'applique au myste qui, par la grâce des mystères, reconquiert la ressemblance avec cet Homme-Archetype, andro-

gyne par essence, et dont la virilité, si étrange que cela paraisse, est synonyme d'androgynie (1). (Voir aussi le texte Lib. I ch. VII, p. 85, lig. 17 — cité à propos d'Hermès ithyphalle de Cyllène dans notre étude sur « Hermaphrodite »).

Ibid. p. 89, lig. 23, il est dit que : « *L'Homme Mâle-Femelle est en tous les hommes* » : il faut seulement le retrouver. Pour cela deux moyens, la magie et l'asexualité. La magie Lib. V, ch. VII, p. 89, l. 20 sq. : « Il faut... que les Grandeurs soient prononcées, mais qu'elles soient prononcées par tous et partout de la manière suivante : afin qu'entendant, ils n'entendent pas, et que, voyant, ils ne voient pas, car si les Grandeurs n'étaient pas prononcées, le monde ne pourrait subsister. Voici ces trois paroles d'une importance si capitale : Kaulakau, Saulasau, Zeesar ; Kaulakau se rapporte à l'homme d'en haut et à Adama ; Saulasau à l'homme mortel d'ici-bas, Zeesar, au Jourdain qui a coulé vers le haut : celui-ci... est le *Mâle-Femelle qui est en tous* : les ignorants l'appellent Geryon aux trois corps. »

L'Ascèse par asexualité : ibid. p. 95, lig. 9, « ... disant que les rapports de l'homme et de la femme sont une œuvre de pourceaux et de chiens ». P. 97, lig. 12 : pour être régénérés, il faut devenir mâle par l'esprit virginal : telle est, d'après le Naassénien la Porte du ciel, telle est la Maison de Dieu où seul habite le Dieu bon, où n'entre nul être impur, nul psychique, nul homme charnel. Cette demeure est réservée aux seuls spirituels (pneu-

(1) L'androgynie est l'essence de l'Homme-archétype : elle est l'idéal que les humains doivent reconquérir. Elle ne peut se reconquérir que par l'exaltation du viril et la suppression du féminin. C'est ce qui explique le symbolisme d'Hermès Ithyphalle : *parce qu'il est pleinement mâle, il est pleinement androgynie, la pleine virilité n'étant d'ailleurs que de l'asexualité*. Nous n'avons pas à expliquer ici ces bizarreries : pour le moment, nous nous contentons d'être rapporteurs.

matiques). En y entrant, il faut quitter ses vêtements (1) et tous devenir des époux plus mâles (2) par l'esprit virginal : car c'est cette Vierge qui conçoit, porte en son sein et enfante un fils, non un fils charnel ou corporel, mais le bienheureux éon des éons ».

Et Hippolyte, après avoir parlé des hiérodules de la Grande Mère, dit ceci des Naasséniens, p. 100, lig. 41 sq. « Leur seul avantage sur les adorateurs de la Grande Mère, c'est de n'être pas mutilés. A part cela, ils remplissent le rôle des eunuques : comme les eunuques, ils interdisent très sévèrement et très minutieusement les relations intimes entre les deux sexes. Dans toutes leurs affaires... ils se comportent comme les eunuques ».

Donc androgynie de l'homme arché-type Adamas ; androgynie du premier homme Adam : androgynie qui, cachée à l'intérieur de chacun de nous, nous permet de retrouver la ressemblance avec l'Homme Archétype, si nous la reconquérons par la magie et l'asexualité ; cette asexualité est le rejet de tout ce qui est féminin (matériel) pour permettre la suprématie du viril (le spirituel), ce viril étant synonyme d'androgynie. *L'androgynie prend donc ici un sens spécial d'asexualité ; loin de signifier la réunion des deux sexes, l'ἀρσενόθηλος signifie, sous une apparence positive, leur négation essentielle, négation qui s'éclaire par un idéal ultime qui rejette toute forme précise.* Le mot ἀρσενόθηλος paradoxalement suggère ici, en sa profondeur, l'idéal de l'informe », selon les textes suivants : Lib. V. ch. VII Wend. p. 87, l. 5 sq. « Le Christ... est celui qui, parmi tous ceux qui ont été engendrés, a reçu, du Verbe qui lui-même n'a aucune forme, la forme

(1) Le texte permet de traduire aussi exactement par le contraire « prendre des vêtements ».

(2) ἀπηρενωμένους signifie d'ordinaire « étant devenu plus mâle », mais si on prend α dans le sens primitif, on a au contraire « ayant été dévirilisé ». Le principe mâle, bon et spirituel, s'opposant, dans l'ensemble du système, au principe femelle, mauvais et matière, nous préférons le premier sens qui est aussi le plus courant.

de Fils de l'Homme ; en effet encore ceci : p. 84, l. 9 nous parle de l'être suprême, inaccessible : « La nature est représentée par eux (les Naasséniens) comme la génération changeante et la création qui est transformée par l'être inexprimable, irreprésentable en images, inconcevable par l'entendement, sans forme ». Et p. 82 lig. 25 « pour les Naasséniens, *le manque de forme est la première et bienheureuse substance informe, la cause de toutes les formes pour les êtres qui reçoivent une forme* ». Il y a dans ces dernières lignes toute une série de jeux où elle affirme la suprématie de l'informe sur ce qui a une forme, et où elle implique, comme idéal, le retour à un état d'indétermination, d'absorption dans le non-distinct. L'asexualité, l'androgynie, sont un acheminement vers cet idéal d'absorption dans un « informe » divin (1).

Cette nouvelle et un peu déconcertante notion de l'androgynie méritait de retenir notre attention aussi longtemps.

Nous nous excusons de retenir le lecteur sur des textes aussi obscurs que les suivants. Nous voulons pourtant les traduire afin que notre documentation soit complète.

Voici ce que dit saint Irénée sur les Ophites et les Sethianiens — Adv. Haereses. Lib. I ch. 30 par. 1, 2, 3, 4 :

« Dans la Puissance de l'Abîme (Bythos) il y a une Lumière Primordiale, bienheureuse, infinie, immortelle ; c'est le Père de toutes choses et il s'appelle l'Homme Primordial. Ennoia, qui procède de lui est son fils et ce Fils de l'Homme est l'Homme-Second. Au-dessous d'eux est le Saint Esprit ; au-dessous de l'Esprit dans les Hauteurs, se tiennent séparés les Eléments : Eau, Obscurité, Abîme et Chaos, et sur eux plane l'Esprit : l'Esprit, ils l'appellent la Femme Primor-

(1) Nous avons en quelque sorte la progression ascendante suivante : l'asexualité qui affirme la virilité : la virilité qui affirme l'androgynie cachée au fond de chacun de nous : cette androgynie nous permet de nous identifier à l'Homme-Archétype androgyne : l'Homme-archétype reçoit sa forme du Logos sans forme : la substance primordiale sans forme.

diale. Lorsque plus tard, l'Homme Primordial en compagnie de son Fils se réjouissait de la beauté de l'Esprit, c'est-à-dire de la Femme Primordiale et qu'ils illuminaient celle-ci de parts en parts, il (l'Homme Primordial) engendra d'elle une Lumière immortelle, l'homme troisième qu'on appelle Christ, le Fils à la fois de l'Homme Primordial, de l'Homme Second et de la Femme Primordiale. Père et Fils s'unirent donc à la Femme Primordiale qu'on appelle aussi Mère des vivants... c'est là la véritable et Sainte Eglise, la Nomination, Union et Unification du Père Universel, l'Homme Primordial ; de son Fils, l'Homme-Second ; de Christ, le Fils des deux ; et de la Femme. Mais comme la Mère ne pouvait supporter ni comprendre la grandeur de la Lumière, elle s'écoula vers le côté gauche (1). Mais la Puissance qui déborda et s'écoula hors de la Femme-Primordiale possédait un câble lumineux : elle se précipita en bas, quittant ses Pères, mais avec intention emporta en elle le câble lumineux. Cette Puissance s'appelle la Gauche ou Prounikos ou Sagesse, ou *Homme-Femelle (Masculofemineus)*. Elle se jeta donc simplement dans les eaux qui étaient immobiles, les mit en mouvement en plongeant hardiment jusqu'au fond, et prit, de ces eaux, un corps. Elle se tenait fermement cramponnée au câble lumineux et s'y enroula vivement : sans ce câble lumineux, elle eut été entièrement engloutie et avalée par la matière. Elle se sentait pourtant ligotée par le corps matériel et très alourdie par lui : cela lui donna à réfléchir et elle tenta de se libérer hors des eaux et de s'élever vers la Mère : mais en vain, à cause de la pesanteur du corps où elle était enfermée. Elle se sentit découragée et elle pensa à cacher la lumière qui lui était intérieure de peur que cette lumière ne soit comme elle-même blessée par les éléments inférieurs. Alors elle reçut de la force, grâce à son câble lumineux : elle sauta en l'air et s'éleva dans les Hauteurs où elle s'étala comme pour former une couverture et créa, de son propre corps, le ciel. Elle resta elle-même d'abord au-dessous du ciel qu'elle avait fait et qui aujourd'hui a la forme d'un corps liquide. Alors elle conçut du désir pour la Lumière Supérieure et ainsi parvint à avoir de la force, et elle se dépouilla, ils (les Gnostiques) devint libre. Le corps dont elle se dépouilla, ils (les Gnostiques) l'appellent Femme de la Femme. Mais son Fils reçut aussi comme héritage de la Mère, une sorte d'haleine d'immortalité. Grâce à cette haleine d'immortalité, il agit et, devenu fort, il fit *émaner de lui hors des eaux, sans Mère, un fils*, car il ne reconnaissait pas la Mère. Son fils, comme son père, fit émaner de lui-même un autre fils »... et ainsi de suite jusqu'à huit.

(1) Il faut se rappeler que le mouvement des planètes se fait vers la gauche, celui des étoiles fixes par la droite. Le Christ est symbolisé par la droite, la Femme-Mère par la gauche.

Après avoir pris connaissance des avatars de Prounikos *masculo-femininus*, nous allons assister maintenant à une génération très obscure de *Syzigies androgynes* : à propos des Valentinien, saint Epiphane écrit : Panar. Haeres, 31-5-6. Migne, col. 481 : « Lorsqu'au commencement, l'Autopater lui-même renferma en soi le Tout qui reposait sans conscience en Lui, Lui qu'on appelle l'Inchangeant, l'éternellement jeune, l'Eon Homme-Femelle ἀρρενόθηλος qui contient la plénitude du Tout, mais n'est pas lui-même enfermé dans le Tout : Voilà qu'Ennoia, cette Puissance que certains appellent Ennoia, que d'autres appellent Grâce, d'ailleurs très justement, car elle a mis en harmonie les trésors de la Grandeur avec ceux qui sont nés de la Grandeur ; que d'autres encore, conformément à la vérité appellent Sige (silence), parce que la Grandeur exécuta toutes choses par la Pensée sans Paroles, voilà que, dis-je, l'Ennoia immortelle voulut rompre les liens éternels et éveilla chez la Grandeur (en grec τὸ μεγαθος au neutre) le penchant pour la femme par désir de coucher avec la Grandeur. Après s'être intimement unie avec la Grandeur, elle mit au jour le Père d'Aletheia (vérité) que les parfaits appellent avec exactitude Anthropos (Homme) parce qu'il était l'image de l'Inengendré préexistant à tout être. Ensuite Sige mit au jour Aletheia, après avoir suscité l'union physique de la lumière avec Anthropos : mais leur Union consista uniquement dans leur volonté. Elle est avec raison appelée Vérité par les parfaits parce qu'en réalité elle était semblable à sa mère Sige, car la Sige voulait ceci : le partage des lumières devait être égal entre le genre masculin et le genre féminin afin qu'au moyen des lumières et en elles-mêmes, l'unité qui leur est propre devint manifeste pour les autres lumières qui émanent d'elle et qui sont divisées en lumières perceptibles aux sens. Sur ce, dans Aletheia, surgit le désir maternel qui met sa joie à engendrer et suscita en son père le penchant pour la femme, et ils s'unirent. Dans un incorruptible mélange et une fusion sans vieillesse, ils mirent au jour la *Tetrade Homme-Femelle* ἀρρενόθηλον spirituelle, image exacte de la Tetrade préexistante composée elle de Bythos, Sige, Pater et Aletheia. Cette Tetrade qui procède de Pater et Aletheia se compose de Anthropos, Ecclesia, Logos et Zoe (vie). Alors selon la volonté de Bythos (abîme) qui contient tout, s'unirent Anthropos et Ecclesia, se rappelant les paroles du Père, et ils mirent au jour la *dodecade des êtres Mâles-Femelles* ἀρρενόθηλεις qui mettent leur joie à engendrer... Ensuite apparurent Logos et Zoe : modelant à nouveau le don de la louange, ils vécurent en commun tous deux ; leur vie en commun se passa seulement dans leur volonté (1), et ils mirent au jour,

(1) C'est-à-dire une union toute métaphysique.

après leur union une Décade de nouveaux êtres eux aussi *Mâles-Femelles* ἀρρενόθηλεις, qui mettent leur joie à engendrer...)

Dans ce dernier exemple pris à la gnose Valentiniennne et traduit sur Epiphane, il est certain que la Syzygie ne forme pas un être aussi indissoluble que dans tant d'autres exemples déjà rencontrés : néanmoins un membre ne peut exister sans l'autre. Il semble que dans ces Syzygies, par leur union intime, s'opère une certaine osmose qui les fait traiter ensuite d'êtres mâles-femelles formant une unité ἀρρενόθηλεις. Ainsi par exemple Autopator, bien qu'ayant une compagne Sige, est appelé ἀρρενόθηλυσ, au singulier : il est androgyne, du fait de son inséparabilité avec Sige, par laquelle il engendre. Ce que confirme saint Irénée, *Adversus Haereses*, I. 3, 6 et I. 5, 3, qui nous dit que l'Ogdoas, qui porte aussi le nom d'Hachamoth, est appelé Sophia (Puissance Féminine) ou bien Kurios [Puissance Mâle], *c'est-à-dire que l'Ogdoas forme un tout androgyne*. D'ailleurs il semble qu'Epiphane ait embrouillé encore davantage ce qui l'était pourtant assez. Si les Syzygies valentiniennes, du moins selon l'interprétation d'Epiphane (nous ne parlons pas ici des autres Syzygies déjà étudiées beaucoup moins séparables), n'excluent pas une certaine séparabilité des éléments, nous savons par saint Irénée que l'Eon est, lui, unique et androgyne. Irénée *adv. Haereses* I. 11, 5 « car absolument rien : mais d'autres lui attribuent la nature mâle-femelle ». οἱ μὲν γὰρ ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρενα, μήτε θήλειαν, μήτε ὅπως τι. Ἄλλοι δὲ ἀρρενόθηλυν φύσιν αὐτῷ περιαιπτόντες.

(Voir aussi *ibid.* 1, 2, 4. — où le Père engendre seul Horos.)

Voici enfin un mot de passe magique qui servira à l'initié pour traverser les divers cieus et pénétrer jusqu'au sommet des éons ; ce mot de passe magique contient justement la *connaissance secrète de l'androgynie* : voici ce qu'il aura à dire

pour que les archontes le fassent pénétrer au septième ciel
 « votre mère ne connaît pas votre origine mais moi je me connais moi-même et sais d'où je viens et j'invoque l'immortelle Sophia qui repose dans le Père, la Mère de vos Mères, qui n'a ni Père ni Mère : mais qui née *Mâle-Femelle*... vous a engendrés » (1).

La gnose eut une extension et une influence considérable : elle faillit étouffer la jeune église chrétienne alors naissante. Des productions autres que les révélations et les systèmes métaphysiques parurent nombreuses, telles qu'Évangiles, Actes des Apôtres. Voici des exemples tirés d'un Évangile apocryphe, très primitif et nettement gnostique : évangile des Égyptiens, dont nous possédons quelques rares fragments, dont les deux variantes suivantes justement sur le même thème de l'androgynie : « Quand Salomé demanda, quand arriveront les choses qui concernent ce qu'elle demandait, le Seigneur dit : Quant vous aurez piétiné le vêtement de la honte, et quand les deux deviennent un seul et que le mâle avec la femelle *n'est* (au singulier) *ni mâle ni femelle* » (cité par Clément d'Alexandrie. Strom. Ed. Stählin III. 13, 92) et voici la seconde variante : « Car le Seigneur lui-même, alors que quelqu'un lui demandait quand son règne viendrait, dit : Quand les deux seront un et l'extérieur comme l'intérieur, et le mâle avec la femelle (ne sera) ni mâle ni femelle ». (II. Epi. Clementis XII. 2.)

Les Actes de Thomas, nettement et uniquement gnostiques, font de l'Esprit-Saint, pourtant intégré au Dieu unique, une personne féminine (en hébreu Esprit roua'h est féminin). Voici une invocation au Saint-Esprit (Actes de Thomas, Ch. 27) « Thomas après

(1) Cité par Leisegang, Die Gnosis P. 349 se référant à Epiphane Panar. Haerer, 34, I ; le texte d'Irénée Adv. Haer. 1-21-5, ne contient pas *Mâle-Femelle*.

avoir oint les nouveaux initiés et fait cette invocation au Saint-Esprit.

« Viens, charisme du Très Haut,
Viens, Mère pleine de compassion,
Viens, Communion du mâle,
Viens, Toi, celle qui a révélé les mystères secrets,
Viens, Mère des sept demeures, pour que ton repos puisse se faire
[dans la huitième.
Viens, aînée des sept membres : Esprit, Pensée, Réflexion, Considéra-
[tion, Raison.
Communique avec ces disciples »...

•

CHAPITRE XVII

L'Eglise primitive

Cette notion de bisexualité dans la substance divine pénétra même dans l'église orthodoxe, mais sous forme de symbolisme ou avec des subtilités qui en corrigèrent l'étrangeté. Voici un hymne faisant partie des Odes de Salomon du début du II^e siècle. Ode XIX, Traduction du Syriaque par Battifol et Labourt, p. 20, où jouent non seulement la féminité de l'Esprit mais aussi celle du Père : « Une coupe de lait m'a été apportée, et je l'ai bue dans la douceur de la suavité du Seigneur.

« Le Fils est cette coupe, et Celui qui a été trait, c'est le Père. Et Celui qui l'a trait, c'est l'Esprit-Saint, parce que ses mamelles étaient pleines et il voulait que son lait fut répandu largement.

« L'Esprit-Saint a ouvert son sein : Il a mêlé le lait des deux mamelles du Père et a donné le mélange au monde, à son insu, et ceux qui le reçoivent dans sa plénitude sont ceux qui sont à sa droite. »

Nous trouvons un curieux symbolisme de mariage mystique dans l'écrit appelé la II^e Epître de Clément romain (II^e siècle), ch. XIV : « L'homme est Christ, la femme est l'Eglise » ; *mais les deux ne font qu'un seul corps*, si bien que cette union mystique (synousia) a les caractéristiques d'une Syzygie, c'est-à-dire d'une notion d'androgynie.

Très tardivement, au IV^e siècle, la Didascalie des douze apôtres, reflète encore vaguement l'idée de la féminité du Saint-Esprit (XXVI. 6).

Voici maintenant ce que Clément d'Alexandrie, tout au début du III^e siècle, dit du Logos, en ce symbolisme propre à l'école d'Alexandrie : Paedagogue, liv. I, ch. VI, éd. Stahlin, page 115, ligne 21 « Le Logos est tout pour l'enfant (le chrétien) : et Père, et Mère, et pédagogue, et nourricier. » Et page 117, lig. 7 : « Par le Logos croyant en Dieu, nous fuyons vers le sein, qui fait oublier toutes les angoisses, du Père : (ce sein qui est) le Logos est seul à nous distribuer le lait de la charité : et seuls en vérité sont heureux tous ceux-là qui tettent ce sein. » Voilà donc encore une fois le Père symboliquement féminisé : Le lait est d'ailleurs la doctrine sainte : remarquons que Clément, pour corriger son symbolisme, au premier abord un peu choquant du Père féminisé, emploie le mot *μαζός* et non pas *μαστός* pour désigner le sein du Père ; c'est à dessein que nous avons traduit sein et non pas mamelle : car, dit l'Etymologicon Magnum (recen. et notis varris instruxit Thomas Gaisford, Oxonie 1840) : « *μαστός* et *μαζός* se différencient en tant que *μαστός* se dit surtout du sein de la femme, parce que est plein *μεστός* de lait : *μαζός* se dit surtout du sein de l'homme. Il y en a même qui font une différence complète dans l'usage de ces mots. » *μαστός καὶ μαζός διάφerei· μαστός μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ γυναικείος κυρίως, διὰ τὸ εἶναι μεστός γάλακτος, μαζὸς δὲ ὁ ἀνδρείος.* Clément d'Alexandrie parle donc du sein masculin du Père, mais ce sein masculin donne du lait (symbolique) ; le symbolisme insiste sur ce que seuls sont heureux ceux qui tettent ce sein. Exemple des bizarreries où peut entraîner le symbolisme sexuel.

Origène, selon la méthode alexandrine d'allégorie, commentant la parole « Ego sum vermis et non homo », l'applique au Christ qui n'est pas né à la manière humaine, d'un homme et d'une femme, mais à la manière des vers de terre qui naissent de leur propre substance. « Ego sum vermis et homo. Ex mare quippe ac foemina homo nasci solet : ego veri non ex mascula et foemina secundum ritum humanum atque naturam, sed in exemplis vermis

natus sum, ejus non aliunde semen, sed in ipsis et ex ipsis in quibus coalescit corporibus, origo est. » In Lucam. Homilia XV. Opera omnia quae graece vel latine extant et ejus nomine circumferuntur. Parisiis. 1740. P. 948. b. F. Origène prend cette comparaison pour symboliser le Logos autogène. Pur symbolisme ici pour illustrer une pensée métaphysique.

Symbolisme encore dans ces vers de Synésius, évêque de Cyrène (fin du IV^e, début V^e) : effort pour colorer d'images les mystères en soi irréprésentables de la création de tout par Dieu et de la substance divine se suffisant à elle-même.

Synesii Episcopi Cyrenes opera omnia quae extant graece ac latine nunc primum conjunctum edita interprete Dionysio Petavio, aurelianensi societatis Jesu Presby. Lutetiae, 1612.

Hymne II, vers 59-67 adressés à Dieu :

Toutes choses, de ton conseil

Dépendent. Toi, tu es Racine

De tout ce qui est, a été

Sera, est au-dedans.

Toi, Père, Toi tu es aussi Mère ;

Toi, à la fois mâle, Toi à la fois femme (1)

Toi Parole, Toi Silence.

De la nature fertile,

Toi Roi. Eternité d'éternité.

(Notons la notion de fertilité ici jointe à l'androgynie.)

Hymne III, vers 145-150.

Père de toutes choses,

Père, *Père de toi-même* (Autopator).

Avant le Père (Protopator), Sans-Père (Apator).

Fils de toi-même.

Un avant l'Unité

Semence de ce qui est.

et vers 180-189 :

Un et toutes choses.

(1) σ'πατήρ, σὺ δ'εἰσὶ' ματὴρ

σὺ δ' ἄρ' ὄρν, σὺ δὲ θῆλυς

Le sens de Père = générateur n'apparaît qu'une fois dans S. Paul, dans un texte obscur, Ephes. III, 14. Prat. Théologie de S. Paul II, p. 166, notre 3.

Un de toutes choses.
 Semence de toute choses.
 Racine et branche.
 Nature dans les intelligibles.
Femme et Mâle (ἡλυ και ἄρσεν)
 Mystique Intelligence
 Qui cela et ceci dit.
 Abîme indicible.

Hymne IV :

La semence de toutes choses,
 C'est Toi, semence de toutes choses,
 Qu'elle a semée (1).

Le poète s'adresse à Dieu qui, étant la semence de toutes choses, est à lui-même son propre semeur ; ou si l'on veut simplement : Tu t'es semé toi-même, semence de toutes choses.

Langage symbolique, certainement, mais il ne nous intéresse pas moins ; car quelle est l'utilité de ces symboles, sinon d'établir une correspondance entre deux ordres d'idées, d'atteindre l'une insaisissable en soi, au moyen d'une autre que l'imagination peut se représenter. Ici, nous avons à la fois la correspondance, entre l'idée de subsistance par soi-même chez un être ineffable et un exemple physique où la subsistance par soi serait réalisée par l'auto-fécondation ; et aussi un balbutiement devant l'ineffable, balbutiement qui rejoint dans les profondeurs de l'être une période archaïque de son évolution : car le fidèle devant Dieu n'est plus qu'un enfant et comme tel recourt aux images qui ont entouré son passé infantile, lors de cette époque bienheureuse où l'ensemble Père-Mère créait une ambiance de protection toute-puissante. Ainsi, par plusieurs voies, le symboliste retrouve-t-il le complexe : Père-Mère, Homme-Femme.

(1) σπέρμα τῶν πάντων

σπερμα σε παντων

εσπερμηνε

mot à mot : « la semence de toutes choses (c'est-à-dire, celui qui est la semence de toutes choses, c'est-à-dire, Dieu) a semé Toi (Dieu) comme semence de toutes choses.

CHAPITRE XVIII

Du Moyen âge aux Temps Modernes

Nous glanerons quelques exemples tirés du Moyen Age, de la Renaissance, des Temps Modernes. Ils ne concernent plus Dieu, mais l'Homme arché-type.

Le Moyen Age, et plus encore la Renaissance, spéculèrent sur Adam conçu comme androgyne : mais une telle étude ne peut être complète que par la connaissance de la cabale, de certaines écoles judaïques, des Rose-Croix, des alchimistes, etc..., nous avouons notre ignorance, pour le moment, des écoles ésotériques de ces siècles. Aussi notre apport de textes sera-t-il pauvre pour le Moyen Age et la Renaissance.

Nous avons entrevu, à propos de la Genèse, la tradition rabbinique et un texte de Maïmonide, parlant de l'androgynie adamique, et nous avons cité alors l'opinion de quelques docteurs catholiques. Almaricus, en 1208, fut condamné pour avoir soutenu l'androgynie du premier homme qui, sans différence des sexes, pouvait se multiplier à la manière des anges. Prateolum Marcosium. De vitiis, sectiis et dogmatibus omnium haereticorum : elenchus alphabeticus. Colonnae 1569. à Almericus. « Adam et Evam nunquam carnali copula jugendos, si in statu illo in quo Deus illos condidit permansissent, verum etiam sexuum differentiam nullam, sed hominum multiplicationem aequè angelorum futuram asserebat. » D'après lui, la chute donna à Adam et Eve

leur sexe ; sans leur chute, ils se seraient multipliés comme les anges. Sans doute, Almericus fut-il condamné pour cette auto-fécondation attribuée aux anges, plus encore que pour l'androgynie d'Adam.

Pour Jacob Boehme (fin xvr^e, début xviii^e), la séparation des sexes est la conséquence de la chute originelle (1). L'androgynie est le souvenir des temps paradisiaques. Adam avait été incapable « d'engendrer l'image vierge », c'est-à-dire un être semblable à lui-même qui fût une image androgynique vierge de l'Adam andronygique vierge. Aussi fut-il divisé en ses deux éléments, ses deux « teintures mères » au sens alchimique. « Die Tinkturen trennten sich. » Avant la chute, Adam était nu et pourtant vêtu de la plus grande splendeur, une image limpide comme un cristal : « Il n'était ni homme ni femme, mais l'un et l'autre à la fois, comme une jeune vierge masculine. » (Von der Gedanken Wahl oder dem Willen Gottes über Menschen, Amsterdam 1682) « Adam war nackend, und doch mit der grössten Herrlichkeit bekleidet, als mit den Paradis ein ganz schön hell crystallinisch Bilde, kein Mann, kein Weib, sondern beydes, *als eine männliche Jungfrau.* »

Primitivement, Adam étant androgyne, avait en lui une matrice pour engendrer ; mais lorsqu'on la lui enleva, à l'instant même, la femme se trouva formée avec tous ses organes telle qu'elle est aujourd'hui ; de même Adam, aussitôt après sa séparation d'Eve, fut un homme tel que ceux d'aujourd'hui ; ce qui prouve bien qu'Adam réunissait primitivement en lui les deux individus mâle et femelle pleinement développés. (Mysterium Magnum oder Erklärung über das I Buch Mosis) « Allhie als die Matrix der Gebährerin von Adam genommen war, ward das Weib in aller Gestalt mit solchen Gliedern zu Fortpflanzung geformert, als sie

(1) A côté de la tradition rabbinique sur le texte de la Genèse rapportée plus haut, ne pas oublier que pour Platon, *Banquet* 193, a : la séparation des êtres doubles qui étaient les humains primitifs fut le châtiment infligé par Zeus pour leur révolte contre les dieux.

noch heute ist, sowohl auch Adam. *Denn zuvorhin als Adam Mann un Weib war.* »

De même que le Christ meurt sur la croix, de même l'essence d'Adam, qui était d'être androgyne, mourut lorsqu'Eve fut tirée de lui (Mysterium Magnum. Kap. 50, 48).

Siloh (le Christ), le Fils vierge, né de Dieu, vint pour restaurer l'œuvre commencée en Eden. Christ est le nouvel androgyne, semblable à Sophia, la véritable Vierge-Mâle de Dieu. Sur la croix, Jésus délivra l'homme et la femme pour en faire à nouveau un seul et unique être, vierge céleste ; d'où sa parole « tout est consommé ». Il est l'époux des vierges, des veuves, des célibataires, parce qu'il unit en soi-même le fiancé et la fiancée. (Von der Menschwerdung. J. C. Bd. I. Kap. IX 23, 24 ; Kap. XI. 6.)

Cet Adam androgyne est un objet de spéculation pour une visionnaire Antoinette Bourignon dont voici quelques lignes. (La vie de demoiselle Antoinette écrite par elle-même, Amsterdam 1683, T. II, Ch. 21, pages 315-316) « car il y avait dans son ventre (Adam) un vaisseau où naissent de petits œufs, et un autre vaisseau plein de liqueur qui rendait les œufs féconds. Et lorsque l'homme s'échauffait dans l'amour de son Dieu, le désir où il était qu'il y eut d'autres créatures que luy pour louer, pour aimer et pour adorer cette grande majesté, faisait répandre par le feu de l'amour de Dieu sur un ou plusieurs de ces œufs avec des délices inconcevables : et cet œuf rendu fécond sortait quelque temps après de ce canal, hors de l'homme, en forme d'œuf ; et venait peu après, éclore un homme parfait. C'est ainsi que, dans la vie éternelle, il y aura une génération sainte et sans fin, bien autre que celle que le péché a introduite par le moyen de la femme, laquelle Dieu forma de l'homme en tirant des flancs d'Adam le viscère qui contenait les œufs que la femme possède et desquels les hommes naissent encore à présent dans elle, conformément aux nouvelles découvertes de l'anatomie. » Ici comme pour Almericus et Boehme, la chute est mise en relation avec la perte de l'androgynie, androgynie qui sera reconquise dans la vie future.

Comme pour Boehme, la matrice fut retirée d'Adam lors de la séparation en deux de l'androgyné primitif : ce qui caractérise la femme, ce ne sont pas la constitution différentielle de ses organes sexuels ni ses seins dont on ne parle pas, mais son organe de fécondité.

CHAPITRE XIX

Romantiques allemands

La notion d'androgynie fut un thème considérable de la spéculation pour les romantiques allemands aux alentours de 1800. Nous ne les étudierons que succinctement. Voici ce qu'ils nous apportent de nouveau : d'abord, l'Androgynie est conçue comme s'opposant à l'Hermaphroditisme. L'Androgynie est la fusion harmonieuse des sexes dont le résultat est une certaine asexualité, une synthèse qui crée un tout entièrement nouveau, et qui ne se contente nullement de juxtaposer, comme l'hermaphroditisme, les deux sexes « dans une polarisation enflammée ». Deuxièmement, les romantiques allemands ne s'arrêtent pas longuement, sauf Baader, sur l'androgynie de nos origines : elle est surtout une perspective d'avenir : ainsi Ritter, par exemple, nous dira : *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers II. S. 188* : « Eve était un Christ-femme : elle donne la rédemption aux animaux et pécha en temps qu'humaine. » Ce Christ-femme était seulement une ébauche d'androgyne, de même qu'Adam. Le parfait et véritable androgyne est dans l'avenir.

« Toute naissance est péché ; toute mort, rédemption. Il s'agit ici des individus supérieurs dont les membres sont seulement visibles (qu'on ne peut toucher). Mais, *il y a un Christ à venir qui sera androgynie*. Eve est née de l'homme sans l'aide d'une femme ; Christ, d'une femme sans homme ; l'Androgyne, lui, naîtra des

deux. Mais l'homme et la femme se fondront ensemble en un resplendissement. C'est là le miracle, et le resplendissement se formera en un corps, en un corps asexué, et aussi immortel, comme de l'or qui devient chair ; ainsi toute l'alchimie n'est que tristesse au sujet du terrestre : son objet propre est uniquement de trouver un élixir de vie, un breuvage de rajeunissement, l'annonce du céleste, la première prophétie de l'Androgyne. »

Selon Ritter (*ibid*), la différence des sexes est la source de tous les tourments dont seule la mort peut nous délivrer ; l'amour nous achemine vers cette délivrance : il est « l'embryon qui, à la mort, naît comme un enfant ».

Baader (1) fait de l'androgynie l'origine idéale et la fin idéale de l'humanité. Ce sont des textes obscurs. Nous les résumerons, mais sans pouvoir en dissiper tous les brouillards.

Il y eut deux chutes de l'homme primitif. Sur ces chutes, voir *Erläuterung zum Glaube de Saint-Martin*, Bd. XII, S. 441 ; et *Bemerkungen über das zweite kapitel der Genesis, besonders in bezug auf das durch den Fall des menschen eingetretene Geschlechts verhältnis*. München 1829. Werke Bd. VII, S. 223-233 et aussi Bd. XII, S. 272. Voici l'évolution de l'humanité :

1) Etat primordial. L'homme primitif est créé à l'image de Dieu, Homme-Femme (le singulier Homme-Femme contient le pluriel des sexes). Toute la création est bonne. Les animaux ont déjà des sexes séparés, mais l'homme est androgyne. En lui s'unissent les puissances de Feu et d'Eau (Mâle et Femelle), en une union personnelle. Dieu créa aussi un aide céleste pour l'homme. Cet aide était androgyne : c'est l'Idée qui devait aider l'homme-androgyne à développer en lui la Cause des choses,

(1) Baader, médecin, a subi l'influence d'abord du français Saint Martin, ensuite de Jacob Boehme. Nous n'avons pu préciser la doctrine de Saint-Martin, l'exemplaire de *La Nationale* étant une édition nouvelle, par Papus, sans doute incomplète, car la notion d'androgynie en est absente.

c'est-à-dire, que grâce à l'Idée, l'homme devait s'engendrer intérieurement, à l'image de Dieu, car la puissance mâle et la puissance femelle se trouvent en un certain état de tension qu'il faut empêcher de déchoir vers un état inférieur. L'aide, l'Idée, qui est androgyne, doit y veiller.

2) Première chute ou première transformation de l'Homme Primordial androgyne. Etudiant les animaux, pour leur donner leurs noms respectifs, l'homme primordial cherche à leur imitation une aide extérieure à lui-même. L'Idée, l'aide intérieure, ne lui suffit pas. Son imagination l'entraîne à chercher une compagne dans le monde extérieur, à l'image des animaux. Tenté par tout ce qu'il voit chez ces derniers, à leur imitation il succombe au sommeil : alors, Eve est créée, chair de sa chair : Il ne devient pas encore animal : mais la séparation des sexes est la conséquence de son sommeil : séparation entre le principe qui engendre et celui qui conçoit et donne une forme. C'est la première chute : il n'y a pour lui encore que la possibilité de la vie animale en ses manifestations de coït et de nourriture : Adam et Eve ont le « posse masculus et femina fieri » : mais cette possibilité n'est pas encore passée à l'acte. Car Adam et Eve n'ont pas encore conscience de la séparation de leur sexe : ils vivent ensemble sans connaître leur différenciation. Ils sont encore androgynes, mais d'un ordre inférieur. L'Idée, l'aide céleste androgyne continue de s'occuper d'eux pour essayer, malgré la première chute, de réaliser en eux, séparés maintenant, l'Image de Dieu qu'Il avait voulu faire engendrer à l'androgyne primitif. Pour ce faire, il faut séparer de l'homme le serpent qui se tient droit, l'orgueil, et de la femme, le serpent enroulé sur soi (1) et astucieux, la fausse humilité. On entrevoit ce stade, une anticipation prophétique du rétablissement de l'androgyne primitif, grâce à l'amour dans le début de la vie des sexes. Le « sacrement » de

(1) Je signale l'interprétation psychanalytique de ces symboles et d'ailleurs de tout le texte.

toute union des sexes est l'amour vrai, qui est quelque chose de divin et se manifeste sous mille formes diverses. Dans cet état d'androgynie de second ordre, Adam et Eve peuvent coïter « sine ordore et illecebroso stimulo cum tranquillitate animae et corporis ». Cet état d'androgynie inférieur « cette séparation des sexes dans l'ordre temporel », entraîne deux conséquences : une positive, car il tend à maintenir dans leur état le serpent érigé et le serpent enroulé sur soi ; une négative, car il s'oppose à la restauration de l'androgynie primitive en maintenant la possibilité de la séparation des sexes.

3) Deuxième chute de l'homme. Mâle et Femme deviennent « ventres » : perte totale de l'androgynie. Ils prennent conscience de leur sexe et rougissent de leurs organes sexuels ; les animaux créés, eux, dès l'origine, bisexués, ne rougissent pas de leur sexe. Si Adam et Eve n'étaient pas entrés, par le moyen de la pomme, dans le monde astral et des éléments, ils auraient conservé leur immortelle androgynie. Mais, hélas ! voici qu'ils ont un ventre en plus de leur corps.

Grâce à la rédemption par le Christ androgyne, l'homme redeviendra androgyne, comme les anges. (Vorlesungen über spekulative Dogmatik, 1830-1838 Werke Bd. VIII. S. 317 et Über dem biblischen Begriff von Geist und Wasser in bezug auf jenen des Ternars. Philoso. Schriften, Munster 1831. Werke Bd X S. 6 sq. L'amour est, sur terre, le moyen d'obtenir la rédemption, mais cet amour doit avoir pour essence d'être androgyne afin de retrouver l'androgynie primordiale. L'amour n'est vrai que si l'homme et la femme ne sont intérieurement ni homme ni femme. « L'homme, en tant qu'âme, recherche pour son image masculine à devenir l'image féminine. Et la femme, en tant qu'âme, recherche pour son image féminine à devenir l'image masculine. » Ils doivent se résorber à nouveau dans l'Androgyne primordial « Über Mehrere in der Philosophie, Werke Bd. 9 S. 209 ; et Bemerkungen, Werke Bd VII S. 238). Si la tentation venue du monde fut fatale à l'androgynie primordiale, nous devons, de

toute nécessité maintenant, sur terre, nous détourner de toute l'animalité : l'amour vrai est dépouillé de toute animalité (*Fermenta cognitionis Werke Bd II S. 314*). D'ailleurs, par sa constitution ostéologique, l'homme est déterminé à un amour qui tend vers la restauration de l'Androgyne primitif ; en effet, l'ostéologie nous apprend que les bras sont les prolongements des côtes ; or en faisant le geste de l'amour, l'homme prend la femme dans ses bras : aucun animal ne peut faire de même ; dans ce geste propre à l'homme, il y a le désir de réintégrer la femme dans son corps, de la remettre à la place de la côte enlevée lors de sa chute. (*Bemerkungen S. 236*). Le principe qui produit la génération est d'ailleurs lui-même androgyne : et il faut prendre à la lettre la phrase : « *pater in filio, filius in matre.* » (*Vorrede zum ersten Bande der philoso. Schriften. Werke Bd I S. 44*). L'amour est, de plus, extase, et l'extase implique l'union magique de deux êtres comme on le voit dans les expériences de somnambulisme. (*Über verderblichen Einfluss. Bairisch. Annal. 1834. Werke Bd. III. S. 305*).

L'androgynie doit être l'idéal de l'art, surtout de l'art religieux. Il est nécessaire que le Christ, la Vierge, les anges, soient représentés comme asexués, androgynes, puisqu'ils sont les instruments androgynes de la rédemption qui consiste pour l'homme dans le retour à l'androgynie (*Baader, ibid.*). Or, dans l'art, la représentation du Christ et de la Madone, donnent l'impression de « moitiés » alors qu'ils devraient refléter le « tout » qu'est leur essence androgyne. On comprend ainsi que l'androgynie soit juste l'opposé de l'hermaphroditisme, (*ibid. p. 304*). Dans l'hermaphroditisme, se trouve exagérée la séparation des sexes : il réunit en lui les puissances sexuelles « dans leur polarisation enflammée » ; il est le signe de l'antiquité, l'emblème de « l'omne animal » ; c'est la coexistence, côte à côte, en un être, de deux parties séparées, au lieu d'être leur union, leur fusion, comme dans l'androgynie. Baader s'élève d'ailleurs contre l'enseignement religieux d'un Dieu Père, « *masculus* », créateur d'une création émanente,

alors qu'en vérité, Dieu est Androgyne, créateur d'une création immanente (Uver. d. bibli. Begriff von Geist and Wasser, Werke Bd X. S. 6 sq.).

On voit que la pensée de Baader forme un tout cohérent centré sur l'idée d'androgynie.

Wilhelm von Humboldt — dans son essai « *Über die männliche und weibliche Form* » (Werk, Tome I), fait de l'androgynie, une caractéristique divine. La notion de divinité androgyne n'est nullement monstrueuse : elle est, au contraire, le symbole le plus profond : les dieux sont des êtres spirituels que le sens esthétique ne peut classer dans aucun sexe. Jamais l'idéal de la Beauté, physique ou morale, ne pourra être atteint si les différences caractéristiques des sexes ne s'effacent dans un concept de l'humain pur. Dans les plus nobles caractères masculins de l'histoire, on a souvent noté un aspect féminin, une douceur tout à fait différente de la faiblesse ; et les femmes illustres de l'héroïsme national possèdent une vigueur qui n'est pas féminine. L'art est en harmonie avec ces remarques. L'Apollon du Vatican unit la vigueur masculine à la douceur féminine : et la figure traditionnelle du Christ présente un exemple encore plus frappant de la manière employée par l'esprit religieux pour fusionner les traits des deux sexes en un type qui réunisse en soi les plus hautes possibilités de l'espèce. Surgissant au-dessus des luttes où le réel est impliqué avec ses limitations, libéré des caractéristiques génériques, l'idéal de beauté et l'idéal de l'Humanité maintiennent un équilibre sexuel parfait. Il sera peut-être intéressant de citer la lettre suivante de Humboldt qui nous éclairera sur la Genèse de sa propre psychologie, et comment se préparait sa possibilité et son désir d'effacer la différence des sexes. Elle révèle chez lui une bisexualité, purement psychologique d'ailleurs : mais s'il ne l'avait pas possédée, sans doute ne serait-il jamais parvenu à une philosophie telle qu'il l'a construite. Voici d'abord une lettre à sa femme (Werke Bd. V. S. 168, Berlin 1912) :

« J'ai une vraie passion pour obéir et rien ne pourrait me rendre plus heureux que si tu voulais me dominer », et Werke Bd. I, p. 115 : « Je ne sais si tous les hommes aiment de même : mais il y a dans mes sentiments beaucoup de féminité. On m'a dit plus d'une fois que l'on pouvait parler avec moi comme avec une femme, et dernièrement la Forster m'écrivait qu'elle avait envie de m'appeler sœur : à mon avis, ce n'est pas inexact et je peux, d'une certaine manière, me l'expliquer. Aussi longtemps que j'ai vécu avec Kunth (son éducateur), je vivais une vraie vie de femme : tellement inséparable de lui, en une telle dépendance, et pourtant pas du tout de la manière habituelle chez les autres, en de semblables rapports : il n'y avait de sa part pas d'ordre donné, pas d'exigence proprement dite : simplement un froissement, une inhibition au sujet des choses qui lui déplaisaient : D'où pour moi un souci sans répit de le maintenir en bonne humeur : pour nous deux, union par une sorte d'amour, et surabondance en manifestations d'amour. » (1)

L'élaboration d'une telle structure psychologique ne pouvait que lui donner compréhension et désir d'un idéal où s'efface l'opposition brutale des sexes.

(1) Et cette phrase citée par Brinton, *The religious sentiment*, p. 67. « In der Natur des Göttlichen strebt alles der Reinheit und Vollkommenheit des Gattungsbegriffes entgegen ».

CHAPITRE XX

Les Primitifs

LES DIVINITÉS DES PRIMITIFS

Heiler dit (*Das Gebet*, p. 515. VIII, 4) que, chez les primitifs, les divinités androgynes sont fréquentes. Brinton l'assure aussi (*Religion of primitive peoples*, p. 169).

On trouve en effet très souvent le titre de Père-Mère adressé à la divinité. Mais il y a des cas où ce titre ne semble pas comporter l'idée d'androgynie : ainsi, par exemple, les habitants de Mkulwe appelaient leur dieu créateur : Nguluvii, « Mère », à cause de sa bonté, bien qu'il fût pensé comme Mâle. Parfois, on appelle Mère le mauvais esprit afin de l'adoucir (Hamberger, *Anthropos* IV. 312). Souvent, dans l'appellation, il y a comme une attitude de jeunes à l'égard de personnes âgées : aussi trouvons-nous les titres de « grand-père », « grand'mère » pour le même dieu : chez les Sioux, Dorsey XI, *American Report Bur. of Ethnol.* — 373, 378, 384). Les Mélanésiens appellent les esprits des morts « grand-père » (Codrington, *The Melanesians* 145 sq.). Chez certaines tribus d'ailleurs, ces titres peuvent se compliquer de l'idée que le grand-père renaît dans le petit-fils. Chez les Australiens Mura, nous avons des chants qui étendent le cercle des titres donnés à la divinité : « Père, grand-père, oncle, frère aîné » (Reuther, *Anthropos* IX. 1.065). Tous ces titres sont des titres de

respect et non pas des marques de parenté ou une imitation de l'organisation sociale. Brinton est formel à ce sujet (*Relig. of Primit. Peoples*, p. 169). Le Pitha, appelé Père par les Brahmanes, est créateur, protecteur, destructeur, et bien loin de tout lieu de parenté (Hopkins. *Relig. on India*, 412). Le « Père qui est en haut » des Australiens et des Américains n'est pas l'ancêtre de la gens (Brinton. *Relig. of prim. peoples*, p. 169). Ces titres de respect sont empruntés à ceux qui, dans la vie, correspondent à ces relations les plus essentielles qui, dès l'enfance, façonnent toute la structure psychique : Père-Mère. Ils comportent un élément de confiance, comparable à ce titre d'« ami » que donnent à Dieu les Achantis (Nassau : *Fetichism in West-Africa*, 1904, p. 39) et à cette prière sublime des Pygmées : « Mourir, c'est dire à son Père : me voilà. » — (Trilles. *Les Pygmées*, p. 251.)

Mais outre cet élément de confiance, il y a la notion de générateur, qui est une représentation sublimée du rôle générateur des parents. Lorsque les Zoulous appellent « Père » le Dieu de leur Credo, nous apprend Callaway (*Relig. System of the Amazulus*, p. 34), ce n'est pas du tout dans un sens emprunté à l'organisation sociale, qu'il faut le comprendre ; et même le sentiment de confiance ne suffit pas : « il est appelé Père en tant qu'il a donné l'être à la race ». C'est sans doute pour exprimer cette notion de générateur que la divinité est souvent représentée comme androgyne. Ces titres de « Père-Mère », « Mère-Père » correspondent à une notion mystique d'androgynie : cette androgynie peut être, soit celle d'un père qui engendre à la manière d'une mère ; soit d'une mère-vierge ; soit d'un être unissant en soi plus ou moins symboliquement les deux sexes. Unkululu des Zoulous (Callaway. *Relig. Syst. of the Amazulu*, p. 40-43) est Père qui engendre sans le secours d'une femme. L'être suprême des Kurnais, Mungan-Ngana, est, sans le secours d'un élément femelle, créateur de toutes choses ; il a un fils qui n'est pas né d'une femme : il est conçu comme le principe à la fois qui engendre et qui enfante, ayant un enfant sans femme : de même chez les

Gunantunas de la presqu'île de la Gazelle (1). (Winthuis. Das Zweigeschlechterwesen 108). Les Marind de la Nouvelle-Guinée Sud connaissent un esprit Konei-Mit qui est mâle, mais qui pourtant est en perpétuel état de grossesse (Viegen. Semaine d'Ethnologie Religieuse. Vol. III, Enghien 1923, p. 384). Voici encore Hunnabpu des Guiches et le dieu Ahsonmuth des Navahoes (8 th Rep. Bur. Ethnol., p. 275). A Saint-Christobald (Codrington : The Malanesians, p. 124), il y a un dieu Mère-Père qui est Femme-Serpent (Serpent = Mâle). En Floride (*ibid.*), Kowasi est une femme dont personne ne sait comment elle naquit : elle conçut, sans l'aide d'un homme, une femme dont est issue toute la population. De même, Tumbaau des Gunantunas (Winthuis. Das Zweigeschl., p. 109). Quelque chose d'analogue chez les Aruntas (Spencer-Gillen, 364). Et Quat, l'Etre suprême des Iles banquises, n'avait qu'une mère, point de père. (Winthuis *ibid.*, p. 109 (2)).

(1) A titre de simple rapprochement, d'autant plus qu'il ne s'agit pas ici de divinité proprement dite ; chez les anciens Germains il y avait un géant bisexué Tuisto : de même Ymi ; Snorri raconte que, pendant que Ymi dormait, naquirent sous ses bras, dans la chaleur fécondante, le premier homme et la première femme. (Von d. Leyen : die Götter und Göttersagen des Germanen, p. 74).

(2) Pour les Australiens du Cap York, le Père Suprême engendre les humains (Ashley Montagu, Coming into being, p. 137). D'ailleurs dit Ashley (*ibid.*) en général, c'est le sexe mâle qui est le générateur suprême. Mais cependant, chez les Australiens du Sud, c'est une déesse mère qui engendre seule, de ses matières fécales, le genre humain. (p. 138) : Chez les habitants de Proserpine River, *la lune* est génitrice suprême et de même, p. 197-198, chez certains australiens de New Sout Wales. Notons tout de suite que cette génération, en dehors de toute fécondation, n'a pas le même caractère extraordinaire pour les Australiens que pour nous. Peut-être même est-ce la génération normale : en effet, selon eux, comme nous le dirons plus loin, le coït ne joue probablement qu'un rôle de préparation dans la génération tant des humains que des animaux. Les enfants sont déposés comme esprits dans le ventre de la mère par les ancêtres totems : le Père-Suprême est créateur-générateur, la création-génération étant, vraisemblablement, un acte de la toute-puissance de sa volonté, selon le mode magique.

Sur la Vierge-Mère, si répandue en Amérique que Colomb et les premiers Européens crurent à la révélation faite aux indigènes du dogme catholique de la Vierge-Mère, voir Brinton : *The religious sentiment*, p. 168 ; et pour la même idée chez les Haïtiens, voir Brinton, *The Arawack Language of Guinea in its linguistic and ethnological relations*.

Comme le note Brinton, *Religion of primitive peoples*, p. 169, l'effort pour exprimer le caractère générateur de la divinité a développé l'aspect bisexuel de la divinité, bien plutôt que de la déssexualiser (*ibid.*, p. 170). Même dans une religion très élevée, quoique dite primitive, comme celle des Munda-Kohls, dans la Chota-Nagpore, dont, en une très belle étude, Jellinghaus (*Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin 1871, tome III, p. 326 sq. Sagen, Sitten und Gebräuche des Mundakohls in Chota-Nagpore) nous expose le surprenant monothéisme ; même ici réapparaît, à propos de la notion du dieu générateur, l'idée d'androgynie, page 331 « Quand l'un d'eux est pauvre et a faim, il se console ainsi : que faire ? j'ai faim, mais Celui qui nourrit les fourmis et les oiseaux me donnera aussi : pourquoi ne donnerait-il pas ? Ou bien : Singbonga (le dieu suprême) a donné la naissance, car il est Père-Mère (1). Pourquoi ne donnerait-il pas la nourriture ?

(1) A titre de simple indication, nous citons ce texte du Rig-Veda, d'après la traduction de Ludwig. Tome II, Hymne 996, V. 7 « *Cet Agni est Mère, lui est Père ; en tant que ta vie, Lui, il est venu : voilà ce qui te fait naître*, Sudandhi ; viens, sors ! » Nous y ajouterons à titre de curiosité l'Hymne 951, v. 15 : « De ceux qui sont nés ensemble, c'est le septième seulement qui est dit « né » : six sont les jumeaux, ceux qui sont nés de Dieu : les Rsi. ce qu'on exige d'eux comme chemins droits est déterminé selon la nature de chacun d'eux : ils touchent au guide qui se tient là-haut, différemment selon leur couleur. 16 Bien qu'ils soient des femmes, on me les a appelés hommes : cela, celui qui a des yeux doit le voir : ce n'est pas l'aveugle qui en décidera ; le Fils, le Sage, celui-là l'a compris. Celui qui en a jugé exactement est le père de son père. »

Vichnou dut, pendant un temps, faire l'office d'une femme auprès de son frère Civa pour permettre la création du monde. Il est sym-

La première partie du jour, il n'a pas donné de nourriture, mais la seconde, il donnera. » Ici Dieu est imité des parents : mais de parents intimement unis en un seul être ; le fidèle, si monothéiste qu'il soit, dans sa confiance d'enfant, retourne au modèle qui a pris soin de son enfance. Ces deux générateurs et nourriciers, il les unit dans sa pensée de l'être suprême : en cherchant une image, il sexualise sa divinité en lui conférant les deux sexes unis en un seul être.

Le côté sexuel générateur de la divinité, mis en relief par l'androgynie, nous apparaîtra encore plus vivement dans les exemples suivants où nous trouverons la représentation d'une divinité en copulation permanente.

Chez les primitifs d'Australie, il y a représentation d'un être double dont les deux moitiés sont unies en une perpétuelle et indivisible copulation. D'après Roheim (*The riddle of the Sphinx*, p. 144), il y a une représentation exotérique, celle de la magie, qui vaut pour les femmes et les enfants, et une présentation esotérique réservée à ceux qui, à leur puberté, ont été initiés.

Représentation exotérique. — Strehlow, *Die Arunda* une *Lorritjastämme* I. 13, « Ces esprits mauvais du vent apparaissent sous la forme d'animaux, naturellement de formes terrifiantes. Pendant chaque tourmente, ils sont deux, mâle et femelle, unis l'un à l'autre par l'arrière-train. »

bolisé par ∇ symbole de l'eau qui s'écoule vers le bas, tandis que Civa a pour symbole Δ le feu qui monte : V. Romer, *Über die androgy-nische Idee*. *Jahrbuch f. Sexuelle Zwischenstufen*, Bd. II 1903. P. 715, 716 — V. Romer rappelle l'idéogramme de Jahwe $\star$.

Pour illustrer la facilité avec laquelle la notion de divinité androgyne est acceptée par certaines populations des Indes, cet exemple de Blavatsky : *The secret doctrine* 3^{me} Edi. I. p. 101 : Une mission catholique était trop pauvre pour acheter une statue de la Vierge : les fidèles revêtirent la statue du Christ avec des robes de femme, lui mirent un anneau dans le nez : « C'est Jésus et Marie fondus en une seule divinité ».

Roheim, *The Riddle*, p. 28, « Parmi les Arundas, ces monstres à double sexe sont appelés : Erkurinja ; chez les Ngnatatara : Tintjirita ; chez les Yumu et Pindupi : Ngalura-punguta (c'est-à-dire ceux qui sont joints ensemble). Ils ressemblent à une paire de chiens dont le mâle ne peut se détacher de la femelle. »

Roheim, *ibid.* 28-29 : « Lelil-tukutu raconte comment parfois chasseur observe deux chiens en coït : ils sont titjiripunguta (joints ensemble). Il pense que ce sont des chiens ordinaires et s'approche pour mieux voir : mais il découvre que ce ne sont pas deux chiens, mais un homme et une femme ; il lui faut se sauver immédiatement, car ces démons ont un bâton crochu et ceux qu'ils attrapent meurent sur-le-champ. Chez les Pitchentara, de tels êtres sont appelés kuna-murali, c'est-à-dire « ceux qui sont joints par le vagin ou l'anus » ; ce sont un homme et une femme en perpétuel coït, avec leurs têtes regardant en direction opposée.

A ces démons du vulgaire, correspond une divinité bisexuée dont les initiés ont seuls connaissance ; du moins, Winthuis et Roheim nous l'assurent. On peut, en tout cas, l'inférer avec grande vraisemblance des rites de l'initiation et des instruments du culte. Winthuis (*Das Zweigesch.* 41, 74, 108, 151. Roheim, *The Riddle of the Sphinx*, 43, 83, 84, 148). Au cours de l'initiation, il y a une danse alknantama, ou tremblement, rite fondamental (Roheim, *ibid.* 138, 147, 148, 226) qui symbolise le coït perpétuel dont jouit le dieu totémique qui engendre sans cesse (Roheim 106). Mais symboliser, pour le sauvage, équivaut à identifier. De la nature de la danse, on peut inférer la nature du dieu : un dieu en coït perpétuel qui correspond au démon exotérique Erkurinja.

Ce coït perpétuel est encore symbolisé par l'objet sacré Waninga, composé de deux Tjurungas croisés (nous allons dans un instant parler des Tjurungas) ; ce sont deux pièces de bois, symboles Mâle et Femelle, liées entre elles en forme de croix. Roheim. *The Riddle*, p. 131 : « Le Waninga, objet peut-être encore

plus sacré que le Tjurunga, est très clairement la représentation d'une paire en coït ; et il est, dans le rite, en relations étroites avec la danse alknantama dont nous venons de parler (Roheim, *ibid.* 104).

Le Waninga figure, ou plutôt selon la mentalité d'identification des primitifs, est la copulation éternelle en un seul être (Roheim, 123, 124, 130, 131). Le Waninga, révélé aux seuls initiés, a le même contenu que l'Erkuringa exotérique représentant pour les enfants et les femmes le monstre composé de deux chiens unis entre eux en un seul être, dans un coït perpétuel. Ce Waninga est d'ailleurs identique à la Voie Lactée : la Voie Lactée a double sexe, d'après Roheim ; c'est l'altjira incréée (p. 126) : c'est la divinité avec laquelle l'initié devra s'identifier.

Pour Winthuis (Das Zweigesch. passim) et Strehlow (Die Arunda und Loritjastämme II. I. 2), altjira est bien plus que la Voie Lactée : il est au-dessus de toute divinité, une sorte de Jaweh des Australiens : question immense que nous ne pouvons traiter ici ; qu'il nous suffise de noter les indications sur sa notion bisexuée que nous donnent Roheim et Winthuis. Strehlow ne parle pas de ce caractère bisexué (1).

Dans ces divinités primitives, l'essentiel est la notion de copulation : les deux sexes sont si intimement et continuellement unis dans le coït, qu'ils ne forment plus qu'une unité ; en ce sens seulement, on peut parler de la bisexualité. Cette copulation est-elle génératrice ? Nous ne saurions l'affirmer. Ashley Montagu semble avoir prouvé que les Australiens en général déniaient toute nécessité du coït dans la reproduction des humains (Coming into being, p. 32-33, 199-208 et passim) et même peut-être des ani-

(1) Winthuis : Das Zweigesch. p. 108 donne du dieu-Totem altjirangamitjana une explication étymologique dont nous lui laissons la responsabilité. « Altjira » signifie « celle qui conçoit » ; « Aranga » signifie « trou du lézard ». Or le lézard est symbolique de l'homme qui court après les femmes (Strehlow I. III. p. 68) etc...

maux (?) (page 225 sq.). Mais Roheim, dans « Psychoanalysis of primitive cultural types », dans *International Journal of Psycho-Analysis* III, 1932, soutient, au contraire, que pour certaines tribus de l'Australie centrale, la connexion entre coït et génération existe, mais est réprimée ; officiellement, elle n'existe pas, mais secrètement les hommes savent à quoi s'en tenir. De même, mais plus ouvertement, pour certaines tribus du nord (Purcell : *Verhand. Berliner Gesellsch. Anthropol.* XXV. 1893) et pour celles du Cape York (Warner : *A black civilisation* 1937). La question est d'importance pour le problème qui nous concerne. Si le coït n'est pas générateur pour les humains, il n'est pas possible que le dieu bisexué en continuel coït soit conçu comme souverain générateur à cause de ce coït. Il serait bien plutôt un idéal de jouissance perpétuel ; c'est peut-être à cette conclusion que nous devons nous arrêter (1).

Cependant Ashley Montagu considère que le coït est, pour

(1) Pour les tribus du nord de l'Australie — Stanner : *The Daly River tribes*, *Oceania* IV. 1933 p. 28 « In the pure native theory the sexual act seems to have mostly an erotic significance » — et pour les tribus du Nord-Est, Scharp écrit à Ashley Montagu, *Coming*, p. 165 : « For them sex is a pleasant and exciting pastime which goes on practically all the time between all adult men and all adult women married or not. While all women participate in sexual activity, quite distinct is the business of having babies, which is peculiarly women's own private mysterious affair, many aspects of which are tabu to males : and not all women have babies. » Et, à ce propos, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous rappeler le relief sculpté préhistorique de Laussel, représentant en rabattu, un homme et une femme en coït (représentation selon d'une idole, selon certains.) Luquet : *l'Art et la religion des hommes fossiles* p. 125 : « si c'était... la génération de l'enfant qui était visée dans la représentation de la femme, n'aurait-il pas convenu de figurer des femmes manifestement enceintes, en recourant au procédé de la transparence ?... S'ils ne l'ont pas employé ne serait-ce pas que la fécondité de la femme leur semblait sans intérêt ? Et puisque nous venons de faire allusion au relief de Laussel, n'est-il pas curieux que cet unique specimen que nous possédions d'une femme jointe à un homme, représente non un

l'ensemble des Australiens, nécessaire comme préparation à la venue d'un esprit-enfant dans la mère. N'y aurait-il pas là une indication que les Australiens soupçonnent, plus qu'on ne le pense au premier abord, une connexion quelconque entre coït et génération : ou bien même n'est-ce pas une doctrine secrète qu'ils ne veulent pas révéler aux non-initiés (Ashley, p. 201) (1).

enfantement mais une copulation. Ce n'est pas le caractère générateur de la femme, mais son caractère voluptueux qui avait éveillé l'intérêt de l'auteur de cette œuvre. »

(1) Basedow. The Australian aboriginal, 1925. p. 284-292, signale l'existence de cultes du phallus ou du vagin. Des pierres érigées en forme de cônes sont vénérées comme étant la source inexhaustible des esprits-enfants qui viendront au monde : « The mythic foetal elements are generally recognised to exist in certain object of phallic significance (d'après Purcell, Les Workii connaîtraient le rôle du sperme Verhandl. Berl. G. Anthro. XXV. 1893)... »

A Ellery Creek, existe un creux dans la pierre, (symbole du vagin) qui immortalise la scène où un ancêtre s'est uni à une jeune fille : « en souvenir de cette union, la pierre est considérée comme regorgeant d'esprits d'enfants » : les anciens Aruntas vénéraient très spécialement cette pierre creuse, et pendant les cérémonies sacrées célébrées à cette place, ils avaient l'habitude de porter en évidence des pierres taillées en creux qu'ils appelaient « Altjijerra Kutta », c'est-à-dire, la Pierre de l'Esprit Suprême ou Tjuringa ». Basedow fig. 3, reproduit une peinture trouvée dans une cave sacrée : un homme, grand ancêtre, Kukadja, danse avec une femme-ancêtre autour d'un feu sacré : son penis traverse la flamme d'où s'élève une colonne de fumée qui entre dans le corps d'une femme qui est dessinée au-dessus : ici nous avons la représentation d'une cérémonie traditionnelle associent le phallus de Kukadja avec le feu qui sert de moyen d'imprégnation ». Tout cela nous apporterait la confirmation que le coït est reconnu comme nécessaire à la pro-création. Mais ces documents sont interprétés de manière si diverses, ils sont en telle contradiction avec ceux de Spencer et Gillen de Strehlow, que nous ne pouvons conclure avec certitude. Cependant, de ce que Basedow nous apporte, nous pouvons tirer ceci : chaque lieu totémique qui est en relation avec un ancêtre aux organes sexuels mémorables, est associé, non seulement avec la puissance sexuelle qu'il peut produire chez les dévôts, mais encore avec la réserve inépuisable d'enfants qui peuvent en émaner.

De plus, nous verrons que le Tjurunga enduit de graisse et d'ocre est frotté pour que du Totem émanent des forces créatrices : cette friction n'est-elle pas un substitut symbolique du coït ? On ne peut écarter cette interprétation que soutiennent de sérieux ethnologues (voir Winthuis), et dans un sens assez analogue, Basedow : *The Australian aboriginal* 291-292 « The act of rubbing red ochre over the surface of the stone (Tjuringa) was supposed to incite the sexual instinct of the men and to vivify the virile principle of the tribe ». Un peu plus haut, il avait dit que les Tjurungas étaient des phallus et des vagins sacrés « These inspired slabs of stones being of the two sexes »... et Roheim, *Australian Totemism* : « Rubbing is but a symbolic repetition of the friction produced by coïtus. » Il y a donc de fortes raisons de penser que pour les Australiens, le coït joue un rôle important dans la génération. Pourtant, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut décider clairement de la question de savoir si la représentation d'une divinité bisexuée, en coït perpétuel et indissoluble, représente un idéal de génération ou de plaisir : **peut-être les deux à la fois.**

Les Tjurunga que nous étudions maintenant nous apportent aussi quelques indications sur la représentation d'un objet sacré conçu comme contenant en soi les deux sexes réunis en un seul.

LES TJURUNGAS

Les Tjurungas ou Churingas sont des objets en bois ou en pierre de forme romboïde, que les Arandas de l'Australie centrale conservent dans des grottes sacrées ; les mêmes objets, sous des noms différents, existent avec une signification analogue chez d'autres tribus. Strehlow (*I. II.* 75-78) dit : « Le mot Tjurunga signifie ce qui est l'objet sacré personnel : Tju est un mot ancien, tombé en désuétude, qui veut dire caché, secret, enlevé aux regards ; et runga signifie : « qui m'est propre » ; le substantif

s'applique à des objets plats, de forme ovale et allongée, couverts de dessins sur la partie plate. Comme objets sacrés, ils sont cachés, sous peine de mort, à la vue des femmes et des enfants. » Chaque Tjurunga est attaché à une personne déterminée (1).

D'où viennent ces Tjurungas ? D'après les traditions, les corps des ancêtres totémiques se sont changés en ces Tjurungas lorsque les ancêtres totems eurent achevé leur course à travers le monde, au cours de laquelle ils créèrent tout ce qui est. (Roheim : *The Riddle*, p. 106.) De plus, continue Strehlow, lorsque Mangarkunjerkunja eut façonné les hommes en véritable forme d'homme, il donna à chacun un Tjurunga, en le désignant comme le corps qui lui est uni. Aussi donna-t-il à un homme kangourou un Tjurunga en lui disant : « Voici le corps d'un kangourou-homme ; de ce Tjurunga, tu es né... » Le Tjurunga est donc le corps (1) commun à la fois à l'homme à qui il appartient et au totem-ancêtre. Il unit l'individu à son ancêtre personnel et lui en assure la protection, tandis que la perte du Tjurunga est une certitude de châtement. Entre le Tjurunga et l'homme, il y a la même relation qu'entre homme et totem, c'est-à-dire celle du modèle à la photographie, c'est-à-dire pour l'Australien : identité (voir Spen-

(1) Frazer. *Origines magiques de la royauté*. Tr. fr. p. 114. « Les magiciens ont pour capitale mission de veiller sur le magasin sacré situé généralement dans la fissure d'un rocher ou encore dans un trou du terrain : c'est là que sont gardées les pierres saintes et les baguettes bénites auxquelles sont liées, dans leur essence et leur destinée, les âmes humaines, celles des vivants comme celles des morts. »

(1) Strehlow. *Mythen, Sagen, Märchen...* dans la préface par V. Leonhardi (non paginée) « Les Tjurungas sont considérés comme le corps secret (*der verborgene Leib*) de l'ancêtre totémique, de même que le corps d'un être humain particulier : il forme le lien de connection entre un être humain et son totem ».

L'interprétation du Tjurunga par Spencer et Gillen, *The Arunta*, est différente. Ce n'est pas le corps du totem et de l'être humain. *Arunta* II. 585. Les Kurunas ou esprits furent créés d'abord ; et ensuite les Churingas, où les Kurunas furent incarnés. *Arunta* 111-112.

cer. The Arunta I. 80, la réponse d'un Australien à qui on montrait sa photo).

Le Tjurunga, de plus, donne à l'homme le pouvoir de multiplier son totem personnel : toutes les fois que l'homme enduit son Tjurunga avec de la graisse et de l'oere, des forces créatrices émanent du Tjurunga qui agissent sur le totem. Ces relations du fidèle avec son totem ancestral et son totem personnel sont mises en relief dans les rites du culte totémique (Vatter, *Der Australische Totemismus*. 1925, p. 61 et Basedow : *The Australian aboriginal* : p. 290-292).

Puisqu'il y a identification entre le fidèle et son Tjurunga, il serait curieux de voir de plus près ce que sont ces Tjurungas. Or Roheim et Winthuis nous apprennent qu'ils sont conçus comme étant les deux sexes inséparablement unis en coït perpétuel, à l'image des divinités dont nous avons parlé plus haut. Roheim, *The Riddle of the Sphinx*, p. 144 : « Tous les Tjurungas étaient originellement doubles, consistant en un élément mâle et un élément femelle (p. 143, il rectifie, avec Strehlow, la traduction de Spencer) (1) ; p. 141 « Araïaka, le chef du totem chauve-souris était le gardien de mbidjirkara, ou erkurinja (erkurinja, ce monstre bisexué dont nous avons parlé plus haut) qui consistait en deux Tjurungas liés ensemble, dont il avait obtenu un

(1) Dans leur livre *The Arunta*, 1927, la version que donnent Spencer et Gillen est, à notre avis, plus intéressante : le Tjurunga serait, à l'origine, unique ; il serait dans un état d'indifférenciation comparable à l'humanité primitive dont le mythe sera étudié plus loin : de même que les premiers humains n'étaient ni mâles, ni femmes, de même les premiers tjurungas n'étaient ni mâles ni femelles (103-7) « Un être tout-puissant appelé Numbakulla, fit le premier Tjurunga Archilpa (c'est-à-dire, du temps des ancêtres) avec un Kuruna (esprit) qui lui était associé ; il en sortit le premier homme-ancêtre ; ensuite seulement, ils furent divisés en Tjuringas mâles et femelles : les deux churingas sexuels restèrent liés ensemble ». Même pensée p. 358-359. Donc, ici, un état primordial d'indifférenciation, puis ensuite, division des sexes, mais restant unis ensemble comme l'entend Roheim.

fil... (ibid) après l'initiation, les chats-sauvages poursuivirent leur course, toutes les chauves-souris furent métamorphosées en Tjurungas.

Ces Tjuringas étaient tous de pierre et étaient erkurinjas, c'est-à-dire unis ensemble par paires (1). Ibid. p. 226 « Les Tjurungas étaient originellement erkurinjas, c'est-à-dire collés ensemble comme mâle et femelle, et le culte lui-même est la représentation du coït ». (Voir encore ibid., p. 144 et 147). Erkurinja, avons-nous vu plus haut, est le monstre en perpétuel coït : Il est devenu ici un adjectif qui désigne un coït perpétuel, adjectif employé pour l'explication exotérique. Cette représentation exotérique nous permet d'inférer la notion ésotérique d'un dieu bisexué ou plutôt d'une divinité composée de deux sexes en coït perpétuel, et dont les deux éléments sont tellement inséparables qu'ils n'en forment qu'un seul. Avec les Tjurungas, nous trouvons une représentation qui s'harmonise avec la notion de coït perpétuel que nous notions dans l'étude des divinités. Cette bisexualité des Tjurungas se retrouve d'ailleurs dans les Tjurungas non plus mythiques, mais actuels. Nous avons parlé de la danse alknantama : Cette danse est appelée (Roheim, *The Riddle*, p. 148) Kun-tanka nguampa, c'est-à-dire « comme un Tjurunga ». Alknantama est donc identifié à Tjurunga ; or, Alknantama est le coït stylisé sous forme rituelle ; dire qu'Alknantama est identique à Tjurunga, c'est dire que Tjurunga est le coït perpétuellement perpétré. (Roheim, ibid. 138.)

Winthuis, *Das Zweigeschl.*, p. 27, remarque que les Tjurungas sont des objets pointus, symboliques du phallus, sur lesquels sont

(1) Roheim, p. 143 : Malpunga (le père de tous les chats-sauvages) a un Tjurunga qui est son penis en érection : Tjurunga ne signifierait-il que le sexe mâle ? Mais, dit Roheim, p. 144, le mythe dit que les Tjurungas étaient doubles, consistant en mâle et femelle réunis en copulation. Atnuma-la-Truripa, identique à Malpunga, possède « les deux Tjurungas unis en copulation propres à Malpunga, c'est-à-dire les Malpungas-Tjurungas.

dessinés des ronds, symboles de la vulve, où se mêlent parfois des lignes en spirale. Même interprétation chez Roheim, *The Riddle*, p. 169. Winthuis, p. 26, ajoute : Ils sont oints de rouge (symbole mâle) et de graisse (symbole femelle) et par l'effet de cette onction symbolique les Tjurungas engendrent (Winthuis, p. 33). Et Roheim, *Austrelian Totemism* 1924, p. 183, écrit : « We are of the opinion that both meanings, embryo and penis, are condensed in all the variants of the Tjurunga type. »

Nous allons étudier maintenant les cérémonies d'initiation et voir si elles ne nous préciseront pas encore cette notion des deux sexes inséparablement unis ensemble. Le Tjurunga est le second ego de l'initié : si le Tjurunga réunit en soi les deux sexes, on peut en conclure que l'initié est considéré comme réunissant en soi les deux sexes. Nous allons voir que la cérémonie d'initiation nous donne des précisions les plus sérieuses en ce sens. Les détails de l'initiation des garçons confirmeront ainsi l'interprétation des Tjurungas comme bisexuels, de même que l'analyse des Tjurungas, qui sont les « égos » de l'initié, nous laissait prévoir la bisexualité de l'initié. Nous arriverons ainsi à mettre en relief, dans son ensemble, un aspect de la représentation de l'univers chez les non-civilisés où se laisse découvrir le rôle que joue la notion d'androgynie. Etre supérieur, objet de cultes qui sont identifiés avec ceux qui les possèdent, rites, se correspondent d'une façon assez harmonieuse pour former une certaine unité où se découvre sous-jacente l'idée d'androgynie (1).

(1) Voici un exemple d'objets bisexués chez les peuplades d'Afrique du Sud. Laubscher, *Sex, Custom and psychopathology*, London 1937, p. 94-95 : Le Lobulunga est un ornement pendu au cou, fait de poils de la queue d'une vache montés sur une muscle spinal d'un taureau. Le sens symbolique, dit Laubscher, est le suivant : Les muscles spinaux du taureau sont les muscles qui rendent possibles les mouvements sexuels..... et ils sont symboles de virilité. La vache est un animal pur et fertile et sa queue appartient à son arrière-train, partie en étroite connection avec son organe fertile de reproduction. Ainsi, bisexuel, le Lobulunga est un emblème de fécondité.

CÉRÉMONIE D'INITIATION : CIRCONCISION ET SUBINCISION

Nous renvoyons le lecteur aux ouvrages spéciaux pour les descriptions complètes des rites d'initiation chez les primitifs. Nous ne retenons ici que ceux qui manifestent une notion d'androgynie.

Nous étudierons la circoncision et la subincision. Ces deux cérémonies, lorsqu'elles coexistent, ont, selon toute vraisemblance, des significations distinctes : mais lorsque seule existe la circoncision, elle semble chargée du même sens que la subincision en plus de celui qui lui est propre.

L'initiation est le rite par lequel le jeune homme est affirmé comme étant pleinement homme, avec les droits et les devoirs attachés à cette prérogative. C'est un rite qui affirme sa virilité. Lorsque l'initiation existe pour les femmes, elle affirme leur féminité. Mais, par une contradiction interne qui fera l'objet essentiel de cette étude, la virilité chez le garçon n'est affirmée que pour être en même temps niée par un rite spécial : circoncision ou subincision. De même, chez la femme. Dans les symboles rituels, un pôle ne s'affirme que pour mieux aussitôt se nier, soit que les deux sexes soient simultanément réunis, soit qu'une alternance se fasse de l'un à l'autre, donnant le sentiment de l'incomplétude de l'un sans l'autre dans le même individu.

CIRCONCISION

Elle nous retiendra peu, tandis que tout notre intérêt se portera sur la subincision. Il semble difficile de ne pas accepter la thèse psychanalytique de la circoncision comme substitut de castration (1). Le psychiâtre et ethnologue Laubscher écrit dans son tout

(1) Pour la psychanalyse historique, cette castration symbolique n'est elle-même qu'une substitution au rite d'immolation du premier-né par le père. Je ne sais si on a déjà relevé ce très beau texte de Philon de Byblos, qui confirme étonnement l'interprétation psychanaly-

récent livre : *Sex, Custom, Psychopathology, A Study of South Africa pagan natives* 1937, p. 260 : « Je considère que pour le subconscient du naturel, circoncision et castration sont synonymes : d'où la rareté exceptionnelle d'exhibitionnisme chez les naturels païens qui sont circoncis (alors qu'il est fréquent chez les naturels qui habitent les villes et qui n'ont pas été circoncis). Que l'exhibitionnisme soit une tentative de surmonter la peur de la castration est démontré par ce fait qu'il est pratiqué dans les tribus par les jeunes gens non encore circoncis, comme signe de leur virilité dont ils sont fiers. De plus, chez les schizophrènes qui ont été circoncis, l'angoisse de la castration n'existe pas... P. 262 : La cérémonie de l'Abakweta, c'est-à-dire l'initiation, supprime la peur de la castration par son rite de la circoncision... P. 285 : Jamais le personnel infirmier n'a entendu un naturel circoncis demander à être châtré, alors que cette demande n'est pas rare du tout chez les schizophrènes européens, soit qu'elle soit faite ouvertement ou sous la forme rationalisée du délire. Nous devons en conclure que, pour le naturel, la circoncision, en tant que symbole de castration, délivre de ce besoin d'expiation pour les désirs défendus qui se manifeste par le désir d'être châtiés. »

Notons bien ceci dès maintenant : cette castration, cette dévirilisation, s'opèrent pendant la cérémonie qui affirme la plénitude du sexe de l'initié.

L'efféminisation des initiés mâles est mise en relief dans certaines tribus par leur habillement en femmes. Hollis : *The Masai*, p. 294-298 (1). Les jeunes Masaï, après leur circoncision, portent

nalatique. Eusèbe Préparation évangélique I. ch. 10. « Mais une peste et une famine étant survenues, Chronos sacrifia son fils unique à son père, le ciel, se circoncit lui-même et obligea ses compagnons à se faire la même opération » la circoncision est nettement ici un rite d'expiation et Chronos n'échappe à la colère de son père qu'en se circoncisant. Pour l'interprétation psychanalytique de la circoncision, voir Reik, *The Ritual*.

(1) Que la circoncision soit naturellement associée à l'idée d'efféminisation, c'est ce qui ressort de l'emploi du mot circoncis, pour

des longues robes de femmes avec des boucles d'oreilles : ils se fardent la figure en blanc avec de la chaux (1). Ils portent ce costume et gardent des manières efféminées jusqu'à la guérison de leur plaie : alors ils sont rasés et prennent les insignes de guerriers ; le fait d'être rasés est expliqué comme symbolisant une renaissance, la renaissance de l'initiation : après avoir affirmé le pôle féminin par la circoncision, le vêtement, la parure et les manières, il renaît guerrier.

Hollis : *The Nandis*, p. 53-58, nous apprend encore que chez les Nandis, une tribu de l'Afrique Orientale Britannique, avant leur circoncision, les jeunes gens reçoivent la visite de jeunes filles qui leur donnent leurs vêtements et leurs parures ; les jeunes gens les portent jusqu'après l'opération de la circoncision. Alors, ils échangent les vêtements des jeunes filles pour ceux de femmes adultes et pour les parures, les colliers réservés aux femmes, le tout leur étant donné par leur mère : les initiés sont obligés de porter ces vêtements de femmes pendant plusieurs mois après leur circoncision. Notons que chez ces mêmes Nandis (*ibid.*), les filles aussi subissent la circonsition. Pour cette cérémonie, *elles doivent s'habiller en hommes et porter des massues dans leurs mains*. Il n'est pas moins vrai que l'initiation est la cérémonie qui affirme la plénitude de chaque sexe ; mais

désigner des efféminés travestis : ainsi, Masson, *Le Travestissement*, p. 41 : « On rencontre chez les Indiens du Brésil des hommes habillés en femmes et qui ne s'occupent que de travaux féminins. On ne les estime guère. On les appelle « *cudinas* », c'est-à-dire circoncis. » Sans doute faut-il voir une allusion à la castration lorsque les Gentils, dans les bains publics, se moquaient de la circoncision des Juifs mêlés à eux : aussi les Juifs peu fervents essayaient-ils de camoufler leur circoncision ; voir Schürer, *Geschichte des Judi. Volkes* I, 194, note 26.

(1) Surtout sans doute pour ne pas être reconnus : car l'initiation, nous le verrons, est une nouvelle naissance, et, durant ce temps, ils ne doivent pas être reconnus des femmes.

elle l'affirme après avoir, non moins fortement affirmé, dans le même individu, le sexe opposé.

Qu'avant l'initiation l'enfant mâle ou féminin ait été considéré de sexe indécis (1), c'est ce que Laubscher : *Sex, Custom Psychopathology* nous apprend, p. 141, pour l'Afrique du Sud, à propos de l'initiation des filles : « La femme qui n'a point passé par cette cérémonie est appelée par les mères de famille l'« incirconcise », ce qui, en réalité, dans le langage des naturels, veut dire un garçon : le mot employé est *akwalukanga* ; une telle femme n'est pas regardée comme étant pleinement une femme : on lui attribue quelques traits d'un jeune mâle non arrivé à maturité. La similitude des sexes entre eux est indiquée en ce que tous les deux sexes subissent un rite d'initiation et, en même temps, on met ainsi nettement en relief l'attachement du fils pour sa mère, de la fille pour son père, attachement que la cérémonie de l'initiation a pour but de rompre. Si la fille n'a pas subi l'initiation, son identification avec l'idéal féminin n'est pas complète et l'on considère que son attachement à son père l'empêche d'être psychologiquement une véritable femme... Ici, comme dans la cérémonie *Abakweta* (initiation des garçons), le rite de la cérémonie consiste à représenter une renaissance et l'émergence d'une nouvelle personnalité après une castration symbolique : cette dernière est figurée par le rite de raser la région génitale... » Notons ce terme de castration symbolique chez une fille. Pour le garçon de la même tribu existe un rite étudié plus loin et qui affirme très nettement la bisexualité. Shapera : *The Bantuspeaking tribes*, 1937, p. 105, décrit la circoncision des filles chez certaines tribus comme une incision faite au clitoris : nous avons ici une cérémonie faisant exactement pendant à la circoncision des garçons, d'autant plus qu'elle a lieu lors d'un déguisement rituel où une

(1) Chez les *Aruntas* d'Australie, le même nom *Ambaquerka* vaut pour les garçons et pour les filles ; Ashley Montagu, *Coming into being among the australian aborigenes*, p. 40.

filles se met un phallus artificiel et mime sur une autre le coït mâle.

Ces quelques détails sur la circoncision nous apprennent que l'adolescent ou l'adolescente est, pour les cas cités, considéré de sexe mal déterminé (1). L'affirmation de son sexe se fait à l'initiation, mais elle ne se fait que par l'affirmation concomitante, dans le même individu, du sexe opposé, par une succession qui implique que le pôle ♂ appelle automatiquement l'affirmation du pôle ♀.

La subincision va nous présenter la même indivisibilité d'un sexe par rapport à l'autre, non seulement dans une succession qui implique comme un balancement d'équilibre nécessaire, mais même dans une coexistence simultanée.

LA SUBINCISION

Elle semble mettre particulièrement en relief l'idée d'efféminisation : en cela nous nous séparons de Reik (*The Ritual*, p. 143), qui y voit un rite d'auto-punition. Son rôle est important : et même dans certaines tribus, lorsqu'à l'âge de la puberté la subincision a été pratiquée et non la circoncision, qui pourtant est d'ordinaire réglementaire, on considère dans la suite que la subincision suffit. (Zeller : *Die Knabenweißen*. Bern, 1923, p. 132.)

Elle consiste en la perforation du pénis par en-dessous, de façon à former une sorte d'hypospadias artificiel : souvent, un fil est passé par cette ouverture et par le meat de l'urèthre, et on laisse se cicatriser : aux jours de fête, le fil est tiré dans un mouvement de va et vient pour faire saigner la cicatrice. (Rivers : *Médecine, magie, religion*, p. 104 et Rivers : *Psychology and ethnology*, p. 62 sq.)

(1) Que l'indécision des sexes soit une notion fréquente chez les primitifs et qui s'impose à eux tout naturellement, c'est ce qu'illustre encore l'exemple des jumeaux dans les populations de l'Afrique du Sud. Laubscher *Sex, etc.*, p. 90 sq. ; nous résumons : La naissance

SA SIGNIFICATION

Schmidt, *Völker und Kulturen*, I Teil 240-241, et *Der Ursprung der Gottesidee* 324, nous dit : « De bons témoins rapportent que la subincision est faite dans un but de pédérastie, en ce sens que le subincisé est rendu semblable à une femme ». Cette efféminisation semble bien être le but de la subincision. Winthuis : *Das Zweigeschl*, p. 39, nous dit : « L'initié, chez les Gunantunas d'Océanie, que la nature a doté d'un membre viril, doit recevoir les parties sexuelles féminines pour devenir un être parfait. Dès qu'il a été subincisé, les hommes adultes se servent de lui comme d'une femme en des actes de pédérastie rituelle, car alors, l'initié est devenu un *iliara*, c'est-à-dire un *Emu-Kangourou* : *ilia* = *Emu* et *ara* = *kangourou* ; l'*Emu*, selon le mythe est éminemment masculin et l'*ara* (*kangourou*) est éminemment féminin : si bien que l'*iliara* possède les deux sexes ».

Dans certains districts, *Boulia* et *Pitta*, de *Queensland*, et encore dans d'autres districts, le subincisé est désigné comme « celui qui possède une vulve ». Roth : *Ethnologica Studies* 180 : « It is interesting to note that in *Pitta-Pitta* and cognate *Boulia*

de jumeaux est une bénédiction : les jumeaux sont considérés comme participant toute leur vie de la nature de l'un et de l'autre ; si l'un des jumeaux meurt, le survivant est habillé des vêtements du décédé et il est déposé dans le tombeau pour quelques instants, avant le cadavre : il subit ainsi une mort symbolique. S'ils sont de sexe différent, la jumelle doit subir une circoncision symbolique au cours de la cérémonie où son frère est circoncis lors de l'initiation réservée aux garçons, alors que, normalement, les filles sont initiées au cours d'une cérémonie tout-à-fait distincte de celle des garçons ; p. 144 : lors de l'initiation de la jumelle, le frère jumeau doit échanger avec elle ses couvertures, et il se met au cou un *ubulunga*, parure réservée aux filles : il subit le même rite que celui réservé aux filles, c'est-à-dire qu'il est placé derrière le rideau qui cache les filles pendant leur initiation.

district dialects, *the term used to describe an introcized penis denotes etymologically one with a vulva or « slit ».*

Les Aruntas de l'Australie Centrale appellent la subincisé « Yeruppa », c'est-à-dire vagina : car, remarque Helms (Trans. Roy. Geogr. Society of S. E. Australia, Vol. XVI, p. III, page 278) : « L'organe féminin est souvent appelé de ce nom, bien que le nom courant soit pintha (pour l'ensemble voir J.A.I. of Great Britain, a. I. vo. LVII. 1927, p. 147 sq).

Roheim, *The Riddle* etc... p. 123 et p. 165 « for we may substitute « vagina » for « subincision wound » which indeed is called a vagina ». Ibid p. 145 : « The subincised penis is a masculine organ made to resemble the female genital ». Ibid. p. 72 : « The subincision wound = a vagina on a penis ». Cette phrase de Roheim est d'autant plus intéressante que le contexte nous enrichit d'une conversation avec un naturel : Roheim répète cette phrase à propos d'un rêve qu'un sorcier lui raconte, rêve qui associe la blessure de la subincision (vagin sur penis) et la Voie Lactée : or la Voie Lactée est un être divin dont les éléments mâle et femelle sont en éternelle copulation, correspondant, dans l'ordre du mythe de la religion officielle, à ce qu'est dans l'ordre de la magie (tout à fait distincte de la religion officielle) Erkurindja, la vision des chiens qui en éternelle copulation ne font qu'un seul être. Dans le rêve, il y a équation entre subincision (vagin sur penis) et la bisexualité de la divinité : c'est-à-dire entre la bisexualité de la divinité et la bisexualité et l'initié.

Grâce à la subincision, dit Winthuis (Op. cit. p. 39 et 143) d'après de nombreux témoins oculaires, dont il est, les initiés peuvent uriner (1) à la manière des femmes.

(1) Laubscher. Sex, etc.... p. 29, nous donne un exemple de transfere hystérique qui illustre la valeur sexuelle que peut avoir l'urine : une de ses malades, naturelle de l'Afrique du Sud, accusait un homme dont elle était éperdument amoureuse d'avoir uriné dans son café : depuis lors, elle avait un globus hystericus considérable : « dans la

Sur la complète insuffisance et inexactitude de l'explication exotérique, à savoir : cette torture de la subincision est infligée pour endurcir le novice, voir Wundt, *Das Problem des Totemismus*, *Anthropos* Bd IX, 1914, p. 321 et sur l'ensemble du problème voir : Schmidt : *Zeitschrift für Ethnologie*, 1909, p. 373.

Ashley Montagu, *Coming int geing etc...* p. 302, nous dit : « La subincision chez les mâles correspond, ou est faite en vue de correspondre à une menstruation comme chez la femme... La subincision chez le mâle a été originellement instituée pour faire que le mâle ressemble à la femme, du moins dans cette caractéristique propre à la femme d'avoir par intervalles une effusion de sang, et peut-être aussi pour obtenir une efféminisation dans l'apparence de l'organe viril ». D'après I. Hogbin, *Native culture of Wogeo ; Report of Field Work in New-Guinea, Oceania* Vol. 5, 1935, p. 320-321, le sang que font couler les naturels de leur subincision est appelé « menstruation des hommes ». De même que la femme, qui a ses règles, est intouchable, de même l'« homme qui a ses règles » est intouchable, c'est-à-dire tant que sa plaie saigne. Hogbin (*ibid.* p. 330) donne, de cette menstruation, une explication magico-thérapeutique (1). « Peut-être le concept religieux le plus fondamental a trait à la différence entre les sexes... leur contact est plein de dangers pour chacun

magie sympathique, il y a connection intime entre urine et sexe, (dans le cas particulier : le penis). D'où en incorporant, en avalant l'urine, en tant que filtre d'amour, elle avait en réalité avalé le penis. » Laubscher cite cet exemple pour illustrer le fait qu'urine = partie sexuelle, et aussi pour démontrer que chez la femme existe le désir latent d'avoir un penis : de ce désir, nous reparlerons plus loin ; dans notre conclusion, en effet, nous parlerons des négresses psychotiques urinant à la manière des hommes.

(1) Visser, *Über den Ursprung der Vorstellungen von tierischen Menschennahmen bei den Eingeborenen Zentralaustraliens*. 1913, p. 32 et Winthuis, *Das Zweigeschl.* p. 246, voient dans le fait que le novice fait couler son sang sur la terre, un rite de fécondité : il féconde la Terre-Mère, et son sang = Semen-virile.

d'eux. La plus grande source de danger est le coït, quand le contact est au maximum : alors la sève de l'homme pénètre dans la femme et réciproquement. Les femmes, elles, sont automatiquement purifiées par la menstruation : mais les hommes, pour se préserver de la maladie, doivent périodiquement inciser leur penis et faire couler du sang ». Dans d'autres circonstances, magiquement dangereuses, l'homme doit faire couler du sang de sa subincision (2).

Disons tout de suite que cette dernière remarque : l'homme doit faire couler du sang de sa subincision dans les circonstances dangereuses de la vie, n'empêche nullement que la subincision soit un rite d'efféminisation, au contraire : parfois, le sorcier se travestit en femme pour avoir la plénitude de ses forces (Winthuis. Krankheit, Tod, und Begräbnis bei den Gunantuna... In Becker, Jahrbuch des Katholischen-deutsch. Vereins für missionsärztliche Fürsorge, 1926, p. 56 (1). Si donc le subincisé sè

(2) Pour d'autres exemples, de la valeur magico-thérapeutique de la subincision, voir Ashley Montagu, *Coming, etc.*, p. 301-306. Voir aussi Rivers, *Médecine, magic, religion*, p. 104. Mais il s'agit des Iles Figi, c'est-à-dire de populations ouvertes à plus d'influences extérieures et où le rite primitif ne serait plus saisissable en sa signification originelle.

Strehlow, dans *Oceania*, IV, 1935, p. 193, raconte le mythe du grand chef Ntonionunga. Le fils aîné de ce dernier fait sur son père l'opération de la subincision par jalousie sexuelle, afin de l'empêcher d'avoir des rapports avec une autre femme Achilpa (ancêtre), car, dès lors, « les deux ayant appartenu à la même subincision, leurs rapports seraient devenus incestueux » ; cette dernière raison est fort obscure il semble en tous cas qu'ici subincision = dévirilisation.

(1) Voir aussi Winthuis, *Das Zweigeschlecht*, p. 261, note 71 : Chez les Gunantunas « la magie par laquelle on vole l'âme de quelqu'un, s'appelle angangar. Le sorcier-angangar se travestit en femme : malamala-vagina, c'est-à-dire « se transforme en femme » ; il devient « Homme-Femme » afin d'avoir plus de force magique en lui. Le Gunantuna a d'ailleurs un mot spécial dans sa langue pour dire : « Vavinoarapa ; de vavina = femme, et ora-pra = devenir ».

Voici encore un autre exemple d'homme acquérant la toute-

fait saigner comme une femme, en des circonstances dangereuses, c'est vraisemblablement pour obtenir la plénitude de ses forces, plénitude atteinte par la bisexualité, et qui lui permettra comme le sorcier de lutter avantageusement contre les puissances hostiles. D'autre part, la valeur magico-thérapeutique de la subincision, comme moyen de se purifier, par des menstruations artificielles, des dangers encourus au moment du coït, n'exclut pas, elle implique même au contraire, la volonté d'effacer la distinction des sexes, afin que l'angoisse de leur différence soit plus facilement surmontée. Nous avons trouvé quelque chose de tout à fait analogue dans les nombreux rites où les jeunes mariés doivent se travestir pour leur première nuit de noces. Que la subincision soit un symbole du vagin, que le sang qui en coule soit assimilé au sang des menstrues, que ce rite soit un rite d'efféminisation, il semble que le fait suivant nous le confirme entièrement : Dans la tribu des Wiradjuris (Winthuis. Zweig-eschl. p. 142) l'initié se couche dans une fosse qui représente un espace Warabun, c'est-à-dire une place où une jeune fille s'asseyait à sa première menstruation ; par là le jeune homme, à l'initiation, est en quelque sorte transformé en une vierge pubère (ce rite nous rappelle un peu le rite grec décrit plus haut où le jeune homme initié, habillé en femme, couché sur la terre, doit imiter les cris d'une femme en couches). Ainsi par la subin-

puissance par son adjonction du caractère femme : Labat. Relation historique de l'Ethiopie occidentale, Paris, 1732, T. II, p. 195-199 : Dans le Congo, il y avait un grand sacrificateur, qui s'habillait en femme et portait le titre de Grand-mère : C'était un poste très envié, car le titulaire pouvait se permettre tous les crimes, tous les sévices avec l'assurance de l'impunité : la tradition était bien établie de profiter de cette impunité.

Voici maintenant un cas où c'est la possession par le dieu qui est la raison du changement de sexe et d'un changement définitif. Chez les Ibais ou Dyaks de Bornéa, ceux des sorciers que l'on croit avoir été transformés en femmes forment la classe la plus élevée. La transformation s'opère à la suite d'un appel reçu de la divinité dans un

cision, l'initié est transformé en un Homme-Femme afin d'être complet (1).

De même que le Tjurunga, son second ego qu'il reçoit à l'initiation, est androgyne (au sens particulier indiqué plus haut, de même l'initié marqué de la subincision-vagina est devenu androgyne. D'après Fry, *Oceania* III. 1933 p. 247 ; *Body and soul...* : à l'initiation, le novice reçoit deux Tjurungas avec ces mots : « Ces deux Tjurungas sont ton corps ». Roheim nous ayant appris que ces deux Tjurungas sont mâle et femelle unis ensemble, on peut en conclure que le corps du novice est androgyne.

D'autres traits des rites d'initiation convergent vers l'idée d'androgyne. Nous allons les mentionner tout en faisant remarquer qu'il s'agit maintenant d'interprétation moins sûre, bien que d'une probabilité assez forte.

Quand le novice est devenu un *iliara*, c'est-à-dire après la subincision, on lui remet le petit *bull-roarer*, le *namatuna*, qui,

rêve. Refuser serait se condamner à être puni de mort ; ils copient dès lors toutes les manières d'une femme. Leur puissance est considérée comme très supérieure à celle des autres sorciers (Gomes, *Seventeen Years among the sea Diaks of Borneo*, p. 179 ; Hose and Mc Dougall, *The Pagan Tribes of Borneo*. II. p. 116).

Karsch, dans son article du « *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* », T. III, 1901, p. 102, rapporte qu'à Madagascar, des hommes superbement bâtis s'efféminisent en portant des seins postiches dans l'exercice de leur pouvoir religieux. Nous renvoyons à ce que nous avons dit dans notre chapitre sur les travestissements. Nous ne saurions décider, pour ces exemples, si la puissance magique est accrue du fait que le sorcier acquiert les deux sexes, ou bien s'il n'est pas considéré comme efféminé par rapport à la divinité toute-puissante et qu'ainsi, possédé par la divinité, il atteigne une puissance divine. Lorsque l'efféminisation du dévot à l'égard de la divinité n'est que temporaire, on peut croire à une simultanéité des sexes : en tous cas, on découvre ici certainement cette alternance des sexes dans un même individu, que nous avons si souvent rencontrée et rencontrons encore.

(1) Les filles subissent aussi une laceration du vagin plus ou moins étendue qui varie, dit Ashley Montagu-Coming, etc., p. 293, d'une

par son nom araguka et par sa décoration avec du duvet (symbole de la vagina) est sans doute un signe de féminité pour celui qui le reçoit (Strehlow. *Die Aranda...* I. II. p. 80 Anmerkungen zu der Tafel Schwirrhölzer der Aranda).

Pendant l'initiation, on casse ou arrache à l'initié une des incisives supérieures (1). Pendant cette évulsion de la dent, l'initié a les pieds dans deux trous dans la terre (Howitt, *The native tribes of central Australia* 1904, p. 588-589). Ce rite va nous arrêter un peu. Thompson, *The Hero cult, Initiation and Totemism on Cape York*, *Journal of the Royal Anthropol. Inst.* 1933. p. 460 sq. et p. 493 : « Le Totem personnel... vient... de la moitié maternelle par un présage commençant peu de temps après la naissance et ayant son point culminant au moment où une des incisives centrales supérieures est enlevée » (2). En écrivant ces

large lacération des parois du vagin avec clitoridectomie à une toute petite entaille de ce qui peut rester de l'hymen. Sur le sens de cette opération, sur la cérémonie qui l'accompagne, peu ou pas de renseignements; aucun qui puisse nous éclairer. Est-ce même l'analogue de la subincision plutôt que de la circoncision ? *La circoncision ainsi pratiquée sur les femmes est répandue, comme contre-partie de celle des garçons, là où n'existe pas du tout de subincision.* Voir plus haut p. 163 sur la circoncision. Si le vagin était lacéré et le clitoris respecté, on y verrait l'analogue de la subincision, le clitoris pouvant être considéré comme un signe phallique chez la femme : on lui enlèverait le signe ♀ pour lui laisser le signe ♂ ; mais il n'en est rien : il y a chez les Australiens clitoridectomie. Il est possible d'ailleurs que, pour la perception des Australiens, l'organe féminin forme un tout, qu'ils ne fassent pas cette distinction. La lacération de l'organe féminin serait-elle comme une négation du sexe comparable à ce que nous avons noté à propos du texte de Nonnos Abbas, etc., au sujet de Kybèle et de son culte ? Dans notre ignorance, nous ne pouvons nous prononcer d'une manière catégorique, mais selon la plus grande vraisemblance, *elle est l'analogue de la circoncision et non pas de la subincision.*

(1) Sur l'évulsion de l'incisive, dans la préhistoire, voir Stephen Chauvet, *La Médecine chez les peuples primitifs*, p. 8.

(2) *The Personal totem... comes... from the mother's moiety by augury commencing soon after birth and culminating in the removal of an upper central incisor teeth.*

lignes, il insiste sur la relation entre ce rite et le féminin, le maternel. Mais examinons de plus près. Les psychanalystes voient dans l'opération de la dent enlevée un symbole de castration. Ce n'est pas improbable. Il est certain que ce rite, très répandu, que l'on retrouve en dehors de l'Australie, présente, dans certains cas, une relation évidente avec les opérations aux parties génitales : circoncision et subincision. Ainsi en est-il chez les Burus (Maas. *Durch Zentral Sumatra* 1912 II. p. 343). En tous cas, pour les Gunantunas de la presqu'île de la Gazelle, on casse une dent pour donner à l'initié un mata : mata est l'unique mot pour trou, œil, vagin. Etant donné le sens de la subincision-vagin, explicitement exprimé par les tribus Boulia et Pitta, il semble que chez les Gunantunas qui ont aussi la subincision, le Mata, dans ce cas, doive prendre le sens de vagin ou du moins le laisser entendre clairement.

Nous avons dit que pendant ce rite, l'initié avait les pieds dans deux trous dans la terre. Est-il possible de saisir la signification de ce rite ? Oldfields (*Transactions of the Ethnological Society* III. N. S. 1863 p. 230 sq.) nous apprend que chez les Watschandis (il est vrai à l'occasion de la cérémonie de la maturité des ignames et non de l'initiation), « on creuse un trou et on l'orne de branchages afin d'imiter l'organe sexuel de la femme. En dansant, ils portent devant eux leur arme tranchante afin de symboliser un phallus : chaque attitude est obscène (cité par Visser : *Ubel den Ursprung der Vorstellungen von tierischen Menschenahmen bei den Eingeborenen Zentralaustralien*, p. 32-33). Certes cette description d'Oldfields ne se rapporte pas à une cérémonie d'initiation, mais nous pensons pouvoir la citer comme témoignage du sens symbolique que peut prendre un trou dans la terre, c'est-à-dire le sens symbolique du vagin. Selon Basedow, *The Australian Aboriginal*, p. 290-292, les crevasses naturelles du terrain ont un sens symbolique féminin : « Natural clefts in the earth represent a female character ». Que d'ailleurs la terre soit conçue comme mère par les naturels, c'est

ce que nous apprend un rêve de magicien rapporté par Roheim, *The Riddle*.... p. 120. Si nous réfléchissons que c'est pendant l'évulsion de l'incisive que l'initié a ses pieds (dont le sens symbolique de phallus est certifié par Roheim, *ibid.* p. 132 chez les naturels d'Australie, sens que nous retrouvons chez nos fétichistes), que l'initié a ses pieds dans des trous, que ce rite est en connexion avec la subincision et la circoncision, c'est-à-dire avec des rites d'efféminisation, que l'ensemble de la cérémonie de la subincision a la signification que nous avons exposée ; nous pensons être autorisés à citer le cas d'Oldfields pour éclairer le rite d'initiation où l'initié a son pied dans un trou, et pour y voir une association qui aide à mettre en relief le sens de la subincision, c'est-à-dire du penis uni à la vagina. Pendant que ses pieds expriment ainsi l'union des deux sexes, l'ablation de la dent, réplique symbolique de la circoncision et de la subincision, rites d'efféminisation, est pratiquée sur un adolescent dont la pleine virilité est affirmée par l'initiation. Nous retrouvons ainsi cette perpétuelle affirmation des sexes contraires, soit simultanée, soit successive. Affirmation qu'il est permis, peut-être, de reconnaître encore dans un rite qui suit immédiatement l'évulsion de la dent : aussitôt après (Ashley Montagu *Coming...*, p. 44) l'initié lance son bull-roarer sur le lieu de naissance de sa mère ; faut-il voir dans ce geste une réaction contre son efféminisation et la rupture avec la domination de sa mère ? Il y a, en effet, une coutume étrange dont nous parle Roheim, *The Riddle*, p. 78 et p. 165, pour l'Australie centrale : les mères... dorment sur leur fils jusqu'à l'âge de huit ou dix ans... « Se trouver ainsi sous sa mère suggère à l'enfant la perte de la virilité et agit à la manière d'une menace de castration. Autant que les rêves d'enfant de là-bas nous permettent de le savoir, l'idée d'une *mère phallique*, née de cette habitude, joue un rôle important dans la vie de ces peuples. Les cérémonies de l'initiation... remplacent l'idée de la mère phallique par celle du père avec un vagin, de la virilité (penis) avec un vagin ; car les pères font saigner leur propre subincision au moment de l'initia-

tion de leur fils (p. 123)... Toute la culture est d'ailleurs basée sur la répression de ce qui est féminin ; le caractère masculin fait étalage d'une agressivité exagérée qui doit être expliquée comme une réaction contre l'attitude féminine de l'enfant. » L'initié, en lançant son bull-roarer, c'est-à-dire le petit Tjurunga (Spencer Gillen, Arunta, p. 99 et que Winthuis doit être féminin, p. 33, d'après Strehlow, I, II, 80) vers le lieu où sa mère est supposée être née, signifierait qu'il renverse les rôles, mais cela tout en venant de prendre le caractère de la mère par une vulve (par la subincision et la dent évulsée). Il se regimbe contre la passivité de son enfance (Spencer and Gillen, The Arunta, 1927, I, 213) vis-à-vis de sa mère, au moment où il vient de s'identifier avec elle.

Que l'un des pôles ♂ ou ♀ ne s'affirme que pour immédiatement susciter l'opposé, c'est ce que prouve le rite suivant : après avoir été efféminisé par la subincision, l'initié, aussitôt, se virilise, en portant un symbole phallique (Basedow, The Australian Aboriginal, p. 190-192) : Après la subincision, le novice est prié de porter la pierre tjuringa en la pressant contre son corps jusqu'à ce qu'il soit vaincu par la fatigue de cette pénible épreuve. Par ce rite, la puissance virile du jeune initié est supposée recevoir force et stimulation grâce au phallus qu'il porte ainsi. »

Nous avons dit qu'après la subincision, les adultes utilisaient les initiés comme des femmes dans une pédérastie rituelle : cette pédérastie a lieu même lorsque seule la circoncision existe, sans la subincision. Chez les Bantus (Winthuis, Das Zweigechl, p. 131), l'initié, aussitôt après la circoncision, est appelé omu-fuko-omupe, c'est-à-dire « une nouvelle fille » et dans un autre dialecte bantou omu-suko-rume « homme-fille ». Chez les Marind-anim du sud de la Nouvelle-Guinée (Wirz, Die Marind-anim von Holland. Sud N. G., tome II, partie 3, p. 34), la pédérastie est obligatoire après la circoncision : les jeunes initiés doivent servir de femmes. Mais il y a aussi dans cette pédérastie la croyance que l'ainé

donnera de la force au plus jeune : nous retrouvons ainsi l'idée qui faisait de la pédérastie chez les Grecs une institution obligatoire (où la partie active est εἰσπνήνας, celui qui insuffle la vertu ἀρετῇ au faible. (Bethe : bei Th. Preuss, Religionen der Naturvölker 1906-1909, in Archiv für Religionswissenschaft, tome XIII, p. 447). Que les adolescents aient été chez les Grecs considérés comme de sexe indécis, les rites nombreux où ils sont habillés en femmes le prouvent.

A Malekula, chez les Great Nambas (Deacon, Malekula, 1934, pp. 14, 170, 261), il existe toute une législation de la pédérastie qui présente quelques analogies avec celle de la civilisation dorique (1). Elle n'est pas en relation avec les rites d'initiation et ne semble pas impliquer que le jeune homme soit considéré comme femme, mais bien plutôt comme de sexe indécis, comme incomplet : l'adolescent est confié à un jeune guerrier adulte qui doit, par une thérapeutique inattendue « faire croître le membre viril de son pupille » : si l'adolescent ne subissait pas régulièrement ces violences pendant des années, il garderait un penis d'enfant ou bien même n'en aurait pas du tout. Il s'agit donc, à Malekula, de donner un sexe à un être qui n'en a pas encore un bien déterminé. Bien que sans rapport avec l'initiation, la pédérastie à Malekula nous aide cependant à mieux saisir un aspect de l'initiation chez les Australiens : il y a eu chez l'initié, par la subincision, adjonction d'un stigmate d'efféminisation, mais d'autre part, l'initiation est son passage à l'état adulte : il en sortira homme fait ; la pédérastie pratiquée à Malekula et telle qu'elle existe ailleurs encore, a justement pour intention de fortifier la virilité du jeune homme (voir l'article de Bethe cité plus haut ; Hans Licht, Sittengeschichte Griechenlands passim) (1). Nous retrouvons

(1) Voir Bethe. Die dorisch Knabenliebe in Reinisches Museum S. 62, 1907. S. 438-475. Pour la Crete, voir Strabon, X. IV. 21. Voir aussi Cicéron, Rép. IV. 3.

(1) *La pédérastie a une valeur ambivalente : d'une part, efféminisation de celui qui est passif; d'autre part, sa virilisation par ce trai-*

ainsi cet élément propre aux rites des primitifs, déjà souvent noté, d'affirmer un pôle sexuel pour immédiatement affirmer le pôle opposé dans un être et dans un même rite ou mythe (ici, par exemple, durant les rites d'initiation australienne, de l'utiliser comme femme et en même temps de fortifier sa virilité). C'est d'ailleurs sous forme de possession sexuelle que nous trouvons chez les Australiens, étudiés par Spencer et Gillen, la possession du novice par son dieu ; nous reconnaissons ici l'idée du *παθεῖν* signalés plus haut et qui donne au dévot une attitude de passivité féminine à l'égard de la divinité. Spencer et Gillen : *The Northern tribes*, p. 498. « The Lubras are taught to believe that Twanyirika, under ordinary circumstances, lives in a rock out of which he comes to take possession of the initiated youth. The old men tell the boys that Twanyirika has put his penis into the eyes, mouth and between the toes and fingers of the youth. » Nous avons vu déjà d'autres cas de possession analogue par la divinité, en dehors de l'initiation.

Chez les initiés Gunantunas ou Australiens, la possession divine va-t-elle jusqu'à une identification avec la divinité, et cette divinité étant, semble-t-il, androgyne, l'initié n'est-il marqué des deux sexes que pour s'unir à cette divinité ? C'est ce que pense Winthuis, du moins pour les Arandas et Loritjas (*Zweigesch*, p. 41, 151, 74, 186, 146), il dit : « Devenir androgyne, tel est le

tement (influx magique du sperme de l'ainé, etc...) que les auteurs cités plus haut détaillent à l'aide de références.

Il existe bien entendu une pédérastie à motifs esthétiques très différente : elle n'est pas absente chez les primitifs : ainsi le récit que nous fait Herman Melville d'un jeune homme qui, uniquement à cause de son extrême beauté, était le seul à pouvoir impunément circuler de tribus à tribus mortellement ennemies entre elles ; il était l'amant des divers chefs de ces tribus, et sa beauté physique lui valait d'être tabou. Herman Melville, dans *Typee*, ch. XVIII et *Omoo*, ch. 39, p. 154. (Melville séjourna en Polynésie entre 1841-1845.) Il est vrai que c'était chez les Polynésiens, que dans l'état actuel de nos connaissances nous n'oserions plus guère classer parmi les primitifs.

grand désir des Arandas et Loritjas. Autrefois, pensent-ils, hommes et femmes étaient unis entre eux en un seul être : mais ils étaient alors incapables de rien faire, avant que le dieu totémique Mangarkunjerkunja ne leur donnât l'usage de leurs membres. Depuis lors, hommes et femmes n'ont plus qu'un désir : revenir à l'unité primitive. C'est pourquoi les dieux totémiques eurent pitié d'eux et leur révélèrent les rites (la subincision, le brisement d'une dent) pour reconquérir l'unité de l'androgynie. Et leurs *tjurungas* aussi, ils doivent, dans la même intention, les considérer comme androgynes et les enduire de graisse et d'ocre, symboles de l'auto-copulation créatrice. »

Androgynie originelle des humains, séparation des sexes, puis unité retrouvée dans le totem, voilà ce que le mythe arunta nous enseigne. Le voici d'ailleurs (Ashley Montagu. *Coming into being among the australien aborigenes*. 1937, p. 30) : « D'après la tradition arunta, dans le passé très lointain, lointain comme un rêve, appelé Alchera (1), alors qu'il n'y avait ni hommes, ni femmes, dans le ciel d'occident habitaient deux êtres qui existaient par eux-mêmes et par rien d'autre. Or il arriva qu'un jour ils discernèrent, loin, loin dans l'Orient, un nombre d'*Inapertwa*, c'est-à-dire des êtres humains rudimentaires, incomplets, sans membres ni organes des sens : qui ne mangeaient pas, qui présentaient chacun une vague apparence humaine informe, *unis deux à deux en une masse ronde* où l'on pouvait en gros distinguer le dessin général des différentes parties du corps. Ces *Inapertwa* qui étaient destinés à être transformés en hommes et en femmes par *Nambukalla*, représentaient le stage intermédiaire dans la transformation des plantes et des animaux en humains. Après que *Nambukalla* eût séparé en deux cette masse ronde pour en faire des

(1) Le mot Alchera, en temps mythiques des ancêtres, signifie littéralement « les temps du rêve ». Mais les rêves sont la réalité même, seulement une réalité plus extensive que celle de la vie éveillée. Spencer et Gillen. *The Arunta*, 306,592.

hommes et des femmes, chaque partie retint en soi une relation intime avec l'animal, la plante, ou n'importe quel autre objet dont il était un état transformé. C'est pourquoi chacun des humains a un totem avec lequel il est identifié. » Ce mythe laisse entendre une certaine androgynie des premiers humains, androgynie qui fait songer un peu à des textes de l'antiquité classique (1).

Les sexes préexistent dans ces « masses rondes » primitives : en les coupant en deux, Nambukalla obtient les sexes séparés. Et cette unité originelle est retrouvée dans le totem (1). Chaque individu, par son totem, possède l'unité originelle : car l'état d'indifférenciation de l'humanité primitive se répète dans l'évolution de l'individu. L'ontogénèse reproduit la phylogénèse : En effet, note

(1) Empedocle pensait qu'avant la séparation des sexes nous étions originairement *des formes tout d'une pièce qui avaient surgi de la terre*. Diels, Vorsokra. Fr. 62. V. 42; fr. 61. Empedocle frg. 62. Diels Vorsokratiker, p. 201 οὐλοφνεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθόνος ἐξανέτελλον, « d'abord surgirent de terre, des formes tout d'une pièce, possédant leur part convenable d'eau et de chaleur... Ils ne montraient pas encore la forme aimable des membres, ni la voix, ni les parties sexuelles qui sont normales chez les humains. » (Frg. 61.) « Alors poussèrent beaucoup d'êtres à double face et à double poitrine... *des êtres mixtes*, ici à forme virile, là à forme féminine, avec des parties sexuelles mises dans l'ombre. »

πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι

..... μεμειγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν

τῇ δι γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἡσχημένα γυίοις.

Lucrèce. Lib. V, vers. 385. « La terre s'efforçait encore dans le même temps de produire des animaux d'une figure et d'une structure extraordinaires : on vit l'androgynie, monstre qui, avec la forme des deux sexes, diffère également de l'un et de l'autre. On vit des corps sans pieds, sans mains, sans bouche, sans yeux : d'autres dont les membres étaient liés intimement au tronc : ils ne pouvaient ni agir, ni marcher, ni éviter le péril, ni se procurer leur subsistance. » Nous rappelons aussi les Humains primitifs de forme sphérique du Banquet de Platon. Tandis que dans le discours d'Aristophane, dans le Banquet, la part d'amusement est incontestable, ici, dans les textes cités, le ton est solennel, correspondant à la mentalité de leurs auteurs.

(1) Sur l'exogamie et le totemisme quelques indications dans Winthuis. Das Zweigesch., p. 184 sq, 177 sq.

Ashley Montagu, Coming, pp. 33-34, si Ratappa est le terme qui désigne l'enfant dans le ventre de sa mère et aussi le nouveau-né, il ne désigne pas le stade antérieur qui est Kuruna : Kuruna est le germe, l'esprit-corps, l'incarnation des ancêtres, ou plutôt du totem ancestral ; il est décrit comme étant de forme ronde, sans membres bien dessinés : sa description correspond à l'état d'indifférenciation qui était celui des premiers humains (2).

L'indifférenciation de l'humanité primitive nous est présentée sous une autre variante par d'autres tribus de l'Australie que les Aruntas : ainsi dans les tribus du Nord-Est, Roth, Superstition, magic and medecine, North Queensland Ethnography, Bull. n° 5. Home Secretary's Department. Brisbane 1903, p. 17 : « C'est hors de la rivière locale que surgirent à l'origine hommes et femmes, mais dans leur première apparence, il n'y avait pas de spécialisation ou de différence de sexe : les feuilles raides de l'herbe lancéolée donna au mâle ses attributs, tandis que les grandes lèvres rappellent à la fille ses premières pérégrinations sur les deux bords de la rivière. La lune façonna le premier homme et la première femme... L'homme fut complété en le frottant entièrement avec des cendres blanches et noires, et en plaçant dans son ventre un morceau de racine de pandanus, qui, si besoin, peut être mis en érection. La femme fut rendue subtile et douce par une friction avec des ignames et de la boue : un fruit mur de pandanus fut

(2) Le Kuruna est une âme matérielle : il est identique au totem : Ashley Montagu, p. 34 ; et si on note une différence, purement apparente d'ailleurs, entre le totem et l'enfant, c'est à cause de la transformation du Kuruna en Ratappa qui a lieu dans le ventre de la mère. Ashley, p. 34 et Spencer and Gillen. The Arunta 362-363. « The spirit is always spoken of as Kuruna... The term Kuruna is always used in reference to the spirit itself, either before it enters the Mother or after it leaves the body. »

Chaque Kuruna, qui fut créé bien avant tout homme et toute femme, Spencer, 358, 359, est associé, ou plutôt identifié avec un tjuringa. Or les tjuringas originaux, au moment où Nambukalla les fit, étaient unis ensemble par paires, formant un tout, comme les humains primitifs. (Voir plus haut.)

enfermé dans son ventre pour produire ses règles : pour achever de lui donner ses caractères distinctifs, elle fut fendue avec le coupant d'une racine aplatie de manglier. » L'indifférenciation est ici un stade qui précède une différenciation plus complète. Hommes et femmes furent créés d'abord identiques ; en ce sens, on peut parler d'androgynie (1) : *il y avait équivalence entre les sexes*. La différenciation s'opère ensuite de l'extérieur par organes surajoutés. Alors que chez les Aruntas, les sexes existaient virtuellement dans la masse ronde.

L'initiation, par la subincision, donne au novice les deux sexes. Ainsi, il peut retrouver l'indifférenciation originelle ; ainsi peut-il s'identifier à la divinité Altjira (Roheim, *The Riddle*, 151. Winthuis, voir fin de notre chapitre sur les Divinités primitives). Cette divinité est androgyne, mais dans le sens déjà indiqué : ce n'est pas une divinité réunissant, à la manière des hermaphrodites grecs, une combinaison plastique des deux sexes d'où la représentation de la copulation est absente ; l'androgynie de la divinité, chez certains Australiens, comme probablement chez les Grecs archaïques, consiste en une Syzygie, c'est-à-dire deux éléments de sexe opposé réunis en copulation continuelle, si bien qu'ils ne forment qu'un seul être : l'idée de copulation est centrale.

Avant de terminer, nous voulons citer le psychiatre et ethnologue Laubscher, *Sex, Custom, Psychopathology*, qui nous apporte sa précieuse contribution pour l'Afrique-Sud. Il y a, lors de l'ini-

(1) La notion d'indifférenciation sexuelle peut être considérée comme connexe du problème de l'androgynie : nous avons déjà rencontré l'émergence de l'androgynie en un état d'indifférenciation. *Et ici, ces cérémonies d'initiation, ces mythes de l'humanité primitive et du Kurana, nous font hésiter parfois à voir entre bisexualité et indifférenciation sexuelle une opposition que logiquement nous serions tentés de faire.* Au cours des cérémonies d'initiation, l'affirmation et l'annulation des sexes se fait de telle façon que souvent il est permis de se demander si l'androgynie n'évoque pas une idée d'indifférenciation. Dans notre introduction nous avons indiqué ce sens : androgynie = indifférenciation.

liation des garçons, un rite qui, selon Laubscher, représente le retour à la bisexualité primitive, l'identification au phallus et à l'utérus. Le garçon initié est plongé dans l'eau : à sa sortie, il doit confesser ses fautes, p. 120 sq., surtout les fautes sexuelles, p. 138. Que signifie l'eau de la rivière ? se demande Laubscher ? p. 138. Elle est le lieu de séjour des bienheureux ancêtres, les Abantabomlombo, qui sont moitié humains, moitié poissons (1) ; ils sont symboles de virilité ; tandis que la rivière est symbole des organes reproducteurs de la femme. « D'ailleurs le magicien igquirá descend dans l'eau pour obtenir la sagesse : cette recherche mystique le ramène à la source de la création, le ventre maternel. Quand il revient à la surface, il possède les secrets de la vie et les pouvoirs omnipotents de la magie. Voilà qui est symbolique d'une pensée infantile : C'est comme si un enfant posait la question : Je viens d'où ? et alors faisait le chemin en arrière jusqu'au moment où il est arrivé au monde, afin d'observer le mystérieux processus de la naissance... Un pareil enfant serait sûrement supérieur aux autres enfants qui ignorent le grand mystère de la naissance et à qui il est défendu de connaître l'acte de conception... Ainsi le magicien igquirá se fond de nouveau avec la mère, car en elle seule réside la connaissance qu'il désire pour être éclairé sur sa propre origine. » Et p. 138-139 que nous résumons : le peuple de la rivière, les bienheureux ancêtres sont, d'une part, le lieu de toute connaissance mystérieuse (la mère, l'origine) ; d'autre part, les gardiens des principes moraux de la société en vertu desquels ils punissent ou récompensent (l'élément paternel). En se plongeant dans l'eau, l'initié retrouve unis les deux sexes.

(1) Brinton. Religion of primitive peoples, p. 161, à propos du poisson... « As emblem of life dates back to earliest chaldean times when Oanes, a form of the god Æa, appeared as half-fish and half-man, and is parallel of the fish-god who sows the seed of man in the flood myths of both the Brahmans and the Mexicans. »

LA COUVADE ET QUELQUES RITES QUI PEUVENT S'Y RATTACHER

Nous allons dire un mot du rite de la couvade qui s'observe à la suite d'une naissance. Nous avons vu que l'initiation est, pour le garçon, une cérémonie qui lui fait atteindre l'état de maturité masculine : mais que justement, par une contradiction paradoxale, un rite d'efféminisation, la subincision, annule l'exclusivité de l'affirmation masculine.

Dans la couvade, il y a retour à l'état de femme au moment où la naissance d'un enfant, en faisant de l'homme un père, affirme pour ce dernier, socialement, la plénitude de sa virilité. Un pôle sexuel est immédiatement annulé par un rite qui met en relief le pôle opposé : l'indice ♂ appelle en quelque sorte automatiquement l'indice ♀ dans le même individu.

D'après Cordier : De la covada en Espagne (Anthropos 1910, p. 775), le mot serait d'origine basque (?) et viendrait de couver : le mot couvade n'existe plus dans le vocabulaire actuel : les anciens dictionnaires le mentionnent, mais nullement dans le sens de couver : La Courne de Saint-Palaye 1877 (Dictionnaire de l'ancien langage français) à couvade : « Lieu de sûreté : demeure dans l'enceinte et le couvert de son parc : d'où l'expression faire couvade pour se tenir à couvert dans son parc, dans une assurée retraite. » Cotgrave cependant (Dictionary, vol. IV, p. 358), donne le sens de « s'accroupir comme une poule qui couve, afin de voir ce qui se passe, sans se hasarder », allusion ici à couver, mais sans indiquer l'acte de couver. Par contre, le provençal, dans le terme couvado, ou congado, Frédéric Mistral, Lou trésor dou felibrige ou dictionnaire provençal français, t. I, p. 662, possède pour le mot couvade le même sens que lui donnent les ethnologues. Le terme d'ailleurs ne correspond pas aux rites ni en leur essence, ni en leur extension. (Sidney Hartland. The legend of Perseus.

A Story of tradition, in *Story, Custom and Belief*, vol. II, p. 400.)

La couvade contient deux éléments :

1° Le mari, aussitôt après la naissance, parfois pendant, se met au lit et se fait traiter comme une femme en couches ou qui vient d'accoucher ;

2° Il est, dans certaines régions, soumis à un régime alimentaire très sévère, souvent à des fustigations et autres cruelles pénitences corporelles.

Ces deux rites semblent à Frazer tout à fait indépendants l'un de l'autre et ne pas coïncider ensemble dans leur distribution géographique, le premier étant de l'Inde Sud, le second de l'Amérique Sud (Frazer. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, 245 sq. et le résumé dans Reik. *The Ritual*, p. 45-43, *Couvade and the Psychogenesis of the fear of retaliation*).

Les anciens parlent déjà de la couvade. Diodore de Sicile, Bibliothèque I, 80, au sujet des Corses : « La chose la plus remarquable chez eux est cet usage qui est habituel au moment de la naissance d'un enfant : une fois la délivrance finie, personne ne s'occupe plus de la femme ; mais son mari est couché sur le lit de l'accouchée pour un nombre déterminé de jours, comme s'il souffrait en son corps. » Strabon (cité par Tylor, *Researches into the Early History of Mankind*, p. 302) mentionne que chez les Ibériens du Nord de l'Espagne, les femmes, après la naissance d'un enfant, s'occupent de leur mari comme d'un malade, les mettant au lit au lieu d'y aller elles-mêmes. Selon Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, p. 245 : « Apollonios de Rhodes affirme que parmi les Tibarens du Pont, quand une femme a mis au monde un enfant, son mari reste au lit, poussant des gémissements, la tête bandée, tandis que sa femme lui prépare nourriture et bain, comme s'il avait été lui-même la mère. » Francisque Michel, en 1857, *Le Pays Basque*, p. 201 (De Laborde le confirme pour la Navarre, *Itinéraire descriptif de l'Espagne*, 1809, II, p. 125) nous dit : Les femmes se lèvent aussitôt après la naissance et s'occu-

pent des devoirs de la maison, tandis que le mari se met au lit, prenant le bébé avec lui, et ainsi reçoit les compliments des voisins.

Marco Polo (*The Book of Marco Polo*, vol. II, p. 562, London, 1871) mentionne une coutume similaire en Chine : Après la délivrance, l'enfant est lavé et enveloppé dans les langes : alors la mère se lève et s'occupe activement de toutes les affaires de la maison : cependant le mari se couche avec l'enfant à ses côtés et garde le lit ainsi pendant quinze jours. Et toute la famille et les voisins lui rendent visite et font une grande fête. Ils agissent ainsi parce que, disent-ils, la femme a eu des moments très durs à passer, et il est bon que l'homme ait aussi sa part de souffrance. Lockhardt (*The Miào-Tsze or aborigenes of China. Transactions of the Ethnological Society. London, vol. I, p. 187, New Series*) rapporte que cet usage est toujours observé chez les Miào-Tsze (peuplade primitive de la Chine). Pour une coutume analogue chez les Dravidiens des Indes, voir Kumicke : *Das Sogenannte Männerkindbett, Zeitschrift für Ethnologie*, 43, Jahrgang, 1911. Frazer, *Totemism and Exogamy*, p. 245, citant Bancroft, parle des Indiens de la Californie : quand la femme sent les douleurs de l'enfantement le mari se met au lit, et là, gémissant et criant, il fait semblant de souffrir toutes les souffrances d'une femme en couches. Frazer cite encore les Erukalavandlu de l'Inde Sud : Dès que la femme commence à souffrir, elle en informe son mari : Celui-ci prend immédiatement quelques vêtements de sa femme, les endosse, se retire dans une chambre sombre, se couche sur le lit, se recouvrant d'une longue robe... Pendant les jours d'impureté rituelle, il est traité exactement de la même manière que les Hindous traitent leurs femmes en cette occasion. Frazer, *Totemism...*, p. 248, explique cette coutume par le désir de transférer sur le mari, par magie sympathique, les douleurs de la femme pour la soulager. Il apporte des exemples de New-Ireland : Quand une femme en couches a un travail très douloureux et qu'un homme pris de compassion veut l'aider, il se rend à la maison du

club des femmes, s'étend, feint d'être malade, se tord en une agonie simulée chaque fois qu'il entend la femme crier. Les autres hommes se réunissent autour de lui, s'affairent pour le soulager. Cette farce qui part d'un bon cœur, dure jusqu'à la fin de la délivrance. Ou bien l'homme enveloppe sur son ventre une pierre placée dans la position où est l'enfant qui va naître et un accouchement fictif est opéré sur lui.

En tout cas, ce qui nous intéresse, c'est qu'il y a identification de l'homme avec la femme. On ne peut mettre en doute cette identification (Reik, *The Ritual*, p. 52), Reik pense que cette identification est composée d'un sentiment de masochisme (52-53), lequel est une réaction contre le sadisme évoqué en l'homme par la joie cachée de voir sa femme souffrir : peut-être. Mais l'identification est ce qui nous intéresse comme témoin de ce sentiment que nous avons déjà assez souvent rencontré : la facilité de passer d'un sexe à l'autre, d'annuler fictivement l'un d'eux, pour prendre l'autre. Cette identification, nous la retrouvons chez les Neurotiques, en qui règne la toute-puissance des désirs, sans se préoccuper des réalités qui s'opposent à la réalisation de ces désirs. Ainsi Reik, *The Ritual*, p. 48, cite un cas que lui avait décrit Karl Abraham : un Neurotique imitait les menstruations d'une femme : toutes les quatre semaines, il souffrait de violents maux de tête, ne pouvait supporter la lumière, était incapable de rien faire et restait au lit pour quatre jours. Il imitait les périodes de sa mère pendant lesquelles, enfant, il n'avait pas le droit de l'approcher. Un autre, hébéphrénique mâle, avait, à quinze ans, présenté tous les symptômes, avec une exactitude surprenante, d'une grossesse (*ibid.*).

L'identification était inconsciente chez ces malades, alors qu'elle est consciente chez les peuplades qui observent la couvade. Ce sont pourtant des cas comparables dans la mesure où ils relèvent de cette psychologie propre à la négation des réalités ; chez les « Primitifs », c'est une négation momentanée et consciente des réalités physiologiques qui affirment la diversité des sexes, afin

de pouvoir agir par la magie sur le cours des événements : mais, bien que cette négation soit consciente, elle est pourtant, pour le Primitif, opérante : par la toute-puissance de la magie, dont les symboles opèrent *ex opere operato*, celui qui « joue » la femme, pense, ainsi que son entourage, être réellement identifié à la femme.

CONCLUSION

Après l'exposé des différentes formes historiques qu'a pu prendre l'idée d'androgynie, après avoir ainsi analysé en leurs manifestations les diverses possibilités psychologiques que suscita ce thème, il nous faut essayer d'en chercher une explication. La multiplicité de ces possibilités nous laisse tout de suite prévoir que vouloir réduire cette variété à une cause unique serait une vaine tentative : et à supposer même que toutes ces possibilités psychologiques aient eu un même point de départ, tant d'éléments divers s'y sont par la suite adjoints et ont provoqué des mécanismes psychiques tellement multiples, que les réduire à une commune mesure supprimerait tout contact avec la réalité : Seule la notion d'androgynie, notion pleine des possibilités analysées plus haut, les réunit en un faisceau dont les éléments ont été élaborés par des mécanismes psychologiques très divers. Le contenu de l'androgynie, selon les orphiques ou Baader, n'est tout de même pas le même que celui des Gunantunas ou de l'Hermaphrodite de Chypre. Pouvons-nous espérer rejoindre par delà cette diversité une origine historique commune ? Certes, on doit sans doute admettre de plus en plus le rôle des émigrations (Rivers, *Psychology and Ethnology* ; Elliot Smith, *Human History* ; Schapera, *The Bantu Speaking People*, ch. I) ; si bien que certaines notions répandues dans l'univers peuvent n'avoir pas été réinventées plusieurs fois : Cela vaut aussi probablement pour la notion d'androgynie ; mais il s'opéra ensuite une telle diversité, qu'entrèrent en jeu des mécanismes psychiques à chaque fois nouveaux : On ne peut comparer cette notion d'androgynie à un schéma de pirogue ou d'ustensile de chasse : certes ces derniers, pour être adaptés aux milieux, font fonctionner quelques nouveaux mécanismes de comportement ;

mais la notion d'androgynie, ne s'insérant pas dans le réel, et, sans doute pour cela, imprécise en ses limites, plongeant dans le rêve, la poésie, le mythe, une religion archaïque, ne peut être comparée dans son expansion à un schéma d'ustensile matériel ni même d'épopée. Aussi avons-nous vu l'impossibilité de tracer avec sécurité une généalogie historique. La seule, très restreinte, qui puisse être établie avec tant soit peu de sécurité est celle qui va de Chypre en Grèce : avouons qu'elle est déroutante : nous partons d'une déesse barbue pour arriver, sans que nous en soupçonnions les chaînons, au type des statuettes d'Hermaphrodite. Quant à Chypre, nous entrevoyons bien les influences asiatiques, sémitiques : mais ces origines asiatiques sont elles-mêmes infiniment plus élaborées que le succédané de Chypre : avec l'Asie et l'Égypte, nous entrons dans des cosmogonies et des systèmes théologiques grandioses. Chercher l'origine chez les Primitifs ? Combien décevante entreprise ! Nous en avons fait l'obscurissante expérience.

La filiaire historique étant impossible, nous serons obligés de tâtonner ailleurs.

Il y a une explication anatomo-physiologique qui s'offre dès l'abord, suggérée par les anciens eux-mêmes. Elle s'applique à l'Hermaphrodite classique et à la déesse barbue.

Voyons d'abord pour l'Hermaphrodite proprement dit. Voici Diodore de Sicile, IV, 6 : « L'origine d'Hermaphrodite, fils de Mercure et de Vénus, est, suivant les mythologues, analogue à celle de Priape. Ce dieu fut appelé Hermaphrodite, d'un nom composé de celui de son père et de celui de sa mère. Quelques-uns prétendent que ce dieu se montre aux hommes à certaines époques : que son corps est un mélange d'homme et de femme : en effet, il a toute la beauté et la mollesse du corps d'une femme, en même temps que son aspect a quelque chose de mâle et de rude. D'autres considèrent ces productions comme des monstruosité rares, qui présagent tantôt des biens, tantôt des maux. Mais ces détails doivent suffire. »

Pline l'Ancien, VII, III, parlant des naissances tératologiques,

dit : « Il naît aussi des enfants qui ont les deux sexes : nous les appelons Hermaphrodites : on les appelait autrefois androgynes et on les regardait comme des prodiges : aujourd'hui, on en fait un objet de délices. »

Les cas de malformations congénitales impressionnaient les anciens ; ils pouvaient être alors saisis de ce complexe de peur, d'inconnu, qui est un élément de la religion : mais d'un sentiment religieux incomplet, dont est absent le sentiment d'immensité et d'incommensurable, qui est essentiel au « numinosum » (1) et que nous retrouvons dans d'autres formes de l'androgynie : nous en reparlerons plus loin. La tératologie pourrait, à la rigueur, suffire à expliquer que ces enfants nés malformés aient pu suggérer un symbole de l'idée d'androgynie, car, remarquons-le, il s'agirait uniquement d'un symbole donné à une notion préexistante reçue sous forme d'un autre symbole : à Chypre, berceau de l'Hermaphrodite grecque, la notion d'androgynie revêtait un autre symbole, et ailleurs d'autres symboles encore. D'ailleurs, Diodore et Pline ne se réfèrent qu'à l'Hermaphrodite proprement dite, tel que le représente le statuaire gréco-romain ; or, de ce type, nous connaissons les limitations très étroites dans le temps, dans l'expansion géographique, et surtout dans l'histoire de la religion et des idées. Et pour rester en Grèce, il n'explique nullement l'Androgynie de l'humanité primitive selon le Banquet de Platon : pour nous limiter à la morphologie, aucune ressemblance. D'ailleurs, même si les cas tératologiques ont pu inspirer les sculpteurs de l'Hermaphrodite classique, ils ont transformé leurs modèles de malformations en œuvres d'art : Voilà déjà un processus psychologique qui apporte tant de nouveau qu'il est permis de douter dans quelle mesure le modèle original pourrait encore être rappelé lors de son aboutissement au stade esthétique : Remarquons d'ailleurs que jamais aucune représentation plastique d'Hermaphrodite grec ne représente un gynandre : jamais

(1) Rudolph Otto. Das Heilige.

surtout ne sont indiquées les apparences des deux organes génitaux réunis comme dans les cas de malformations congénitales : jamais le vagin n'est indiqué dans la statuaire, ni soupçonné dans la littérature (1).

Il y a des raisons pour cela, nous le verrons plus loin. Pline et Diodore, selon la méthode de leur temps, ont sans doute rationalisé et réduit à des proportions de faits cliniques ce qui en soi les dépassait de beaucoup. Pour ce qui est du cas particulier de l'Hermaphrodite proprement dit, celui de la statuaire et de la mythologie grecque, la raison invoquée par Diodore et Pline ne peut suffire à en épuiser le contenu esthétique et libidineux : contenu d'une trop grosse importance pour ne pas être analysé.

Pour l'esthétique, il suffit de jeter un regard sur l'iconographie des cas tératologiques (1) pour être très sceptique sur la suffisance de l'explication suggérée par Pline et Diodore ; sans nier nullement *a priori* le rôle, comme premier choc, des cas de tératologie, pouvons-nous trouver dans la mentalité grecque quelques caractéristiques complémentaires essentielles qui aient contribué à la formation du type précis d'Hermaphrodite classique ? Les très nombreux rites de travestissement nous ont déjà appris que les adolescents étaient considérés par les Grecs comme de sexe indécis : Voici encore ce texte d'Ausonius plagiant l'antiquité. Epi. trad. Corpet. Didot, Epi. CVII : « Tandis qu'hésite la nature si elle va produire un garçon ou une fille, tu es engendré, ô beau garçon, presque une petite fille. »

L'observation de modèles vivants, nullement tératologiques, a certainement contribué à établir la notion que l'opposition des sexes n'était pas tellement profonde à l'origine : « La nature

(1) Les groupes obscènes de « Satyre avec Hermaphrodite » n'indiquent jamais la présence d'un organe sexuel féminin ; par contre, l'analérotique y est clairement exprimée.

(1) « Presse Médicale » du 3 mars 1937. Article du Prof. Ombredanne. Mémoires de l'Académie de Chirurgie. Séance du 9 février 1938.

semble hésiter... », cette notion née d'observations interprétées (1) eut des prolongements plastiques ; les Grecs purent utiliser ce que suggérerait la nature, en l'exagérant, pour symboliser une divinité androgyne dont la notion leur venait de l'étranger, mais sous la forme ridicule de femme à barbe : ils lui substituèrent la forme plastique que nous a léguée l'antiquité. Essayons d'analyser encore encore les raisons de cette substitution.

Cette forme plastique plaisait aux Grecs et au monde gréco-romain. Pourquoi ? La courtisane Glycère, citée par Athénée XIII, ch. 84, 1347, nous répond : « Les garçons sont beaux aussi longtemps qu'ils ressemblent à des femmes. » Et encore la beauté d'Hymenaïos, semblable à une petite fille, vantée par Cornélius Balbus, apud Scrv. In Aene, IV, 127 et IV, 99 : « Adeo pulcher fuit, ut adulescens puella putaretur. » Témoignages en faveur d'une indécision des sexes à l'origine et d'une attache de la libido à cette indécision.

Mais ne pouvons-nous pas découvrir dans la libido caractéristique des Gréco-Romains d'autres raisons encore qui les faisaient se complaire dans la vue de ces statues d'Hermaphrodites ? Que ces statues aient plu à leurs sens, point de doute : Un poète tardif, Christodores, se fait l'écho d'une tradition ancienne pour vanter une statue d'Hermaphrodite au stade de Xeuxippe à Constantinople. Anthol. Palat., II, vers 102-107 :

« Là se tenait debout un Hermaphrodite plein de charme, mi-garçon, mi-fille.

« Un mélange (des deux) était l'image. Dès le premier regard,

« Tu nommeras le fils de Cypris aux beaux seins, et d'Hermès.

« Ses seins gonflés, il les montrait comme une jeune fille.

« Mais il montrait aussi à tous la forme de son membre viril générateur,

(1) Nous disons bien : interprétation d'observations. En effet, l'observation ne suffit pas : il lui faut être interprétée en conformité avec un ensemble de tendances formant un schéma dynamique dont nous traiterons plus loin.

« Offrant aux regards les apparences des deux merveilles réunies. »

Ici, Hermaphrodite est la réunion des caractères parentaux, de Cypris aux seins développés et d'Hermès ithyphalle. On se représente les artistes grecques partant de l'indécision du sexe chez l'adolescent, puis exagérant, sous l'influence de l'origine étymologique Hermès-Aphrodite du dieu Hermaphrodite, les caractères qui, reçus de ses parents, manifestaient en lui le plus ostensiblement la réunion des deux sexes en un seul être.

Il est possible d'analyser encore plus précisément quelles furent certaines tendances déterminantes de la libido grecque qui aboutirent à ce type plastique. Hans Licht, *Sittengeschichte Griechenlands*, III, p. 114-189 ; Brandt, *Lukians Erotos*, p. 10, l'ont fait. Nous citons Brandt à la fin de cet alinéa : nous croyons ses remarques de grande importance ; nous les complétons par quelques textes grecs qui les confirment, mais nous hésitons à les traduire, surtout les textes grecs. Brandt résume les recherches concordantes des historiens sur les caractères spéciaux de la sexualité grecque et les textes innombrables de l'antiquité sur ce sujet. Il s'agit de la fixation de la libido sur les zones érogènes justement mises en évidence, comme l'indique Christodores, par les statues d'Hermaphrodite et prises à l'un et à l'autre sexe ; il faut y joindre les très importants éléments d'analérotisme, si répandu alors, qui ne se fixait pas sur un objet féminin. C'est un mérite de l'école psychanalytique d'avoir attiré l'attention sur les déplacements et les nouvelles fixations des zones érogènes ; déplacements et fixations diverses qui parviennent à libérer la sexualité de ses conditionnements physiologiques et peuvent même émerger en une sexualité diffuse (1) ; sexualité diffuse qui pourrait peut-être nous expliquer certaines sous-jacences à quelques-unes de

(1) Cette étude a été heureusement commencée dernièrement sur les singes par Zuckermann, *The social life of monkeys and apes*, pp. 149, 151, 232, 233, 238, 290.

ces formes d'androgynie où l'indifférenciation sexuelle s'affirme bien plutôt qu'une bisexualité précise.

Mais voici le résumé que P. Brandt fait lui-même de ses études dans son article Hermaphroditos du Handbuch für Sexualwissenschaft de Marcuse, p. 193. « In meinen Untersuchungen zur Geschichte der antiken Erotik, habe ich gezeigt wie, nach dem Empfinden der Griechen, sich zwar in dem weiblichen Busen und zumal in den Glutäen die höchste plastische Schönheit verkörpert, wie ihnen aber die Genitalien des Weibes im Gegensatze zu denen der Junglinge als hässlich erschienen. Der Grieche vermisste im weiblichen Schosse die sexuellen Reize und dies zumal bei dem besonders beliebten coitus analis, während bei einem solchem, mit einem Jungling geübt, die Hand einem wonnigen Stützpunkt, eben an den Genitalien des geliebten Junglings fand. Das wird mehrfach ausgesprochen, besonders deutlich in dem Epigram XII. 7 des Palat. Antho. Von solchem Empfinden war es nur ein Schritt bis zu dem Wunsche, dass es jugendliche Wesen geben möchte, die Busen und Glutaën des Weibes mit männlichen Geschlechtsteilen vereinigen ». L'épigramme citée par Brandt parle des désavantages d'une partenaire féminine en comparaison avec le garçon. (1).

σφιγκτῆρ οὐκ ἔστιν παρὰ παρθένῳ

 ψυχροῦνται δ' ὄπιθεν πᾶσαι

 οὐκ ἔστιν ποῦ θῆς τὴν κέρα πλαζομένην.

Sur ce dernier vers, Strabon fait ce commentaire : « Agitur de partibus pudendis pueri amati, quas fricare atque permulcere

(1) Combien profonde était l'homosexualité chez les Grecs, nous l'avons déjà dit : les textes sont innombrables. Il y avait même à Tera un sanctuaire où les amants masculins venaient se prêter serment de fidélité devant la divinité, selon un rite décrit par Bethe, Die dorische Knabenliebe, Rhein, Museum, Bd. 62, pp. 438 sq.

C'est nous qui soulignons dans la citation de Brandt.

vult amator, cum rem fecit ; quae partes mulieribus desunt » (2). D'autres textes du même cycle vantent la beauté des seins féminins (2). Ces tendances devaient presque nécessairement faire souhaiter l'existence d'un être qui réunit les caractères de l'Hermaphrodite.

Peut-être ces tendances de la libido grecque prirent-elles prétexte de la notion bisexuelle importée d'Asie par Chypre, pour se modeler un type qui les projetât plastiquement en un objet érotico-esthétique. Grâce à cette projection put s'opérer une dissociation entre, d'une part, le contenu libidineux de la bisexualité et, d'autre part, le contenu métaphysique de la divinité bisexuelle : la première se fixa sur les statues, les terracottas, les peintures, les poèmes, la religion domestique des hermaphrodites ; la seconde, libérée de sa charge érotique, se développa en une métaphysique dont les caractères bisexuels de certaines grandes divinités sont une ébauche et dont l'orphisme est un plus grand épanouissement.

Avant cependant de quitter l'Hermaphrodite grec, nous voulons tenter de poursuivre encore notre analyse : la phrase de Straton : « Quae partes mulieribus desunt » et la remarque que jamais le vagin n'est représenté dans les Hermaphrodites, pas plus qu'il n'existe de gynandre dans la statuaire, nous orientent vers un complexe très général, longuement étudié par la psychanalyse et qu'il nous semble très difficile de mettre en doute : celui de la peur de la castration, qui aurait entre autres conséquences une surestimation du pénis, et chez la fille un sentiment d'infériorité. Inutile de rappeler que la civilisation grecque offrit la caractéristique d'une exaltation de la masculinité. Or, nous croyons intéressant de citer ici une civilisation en rien comparable à celle de la Grèce, sinon en ce qu'elle est une culture de

(2) Aristophane, Nub 1009 sq. décrit le garçon idéal :

μικράν πρόσθην, μεγάλην πυγήν.

(2) Sur le symbolisme des seins, nous renvoyons aux ouvrages de psychanalyse.

masculinité agressive et dominante. Voici les compensations qui s'y produisent, étudiées par le psychiatre Laubscher dans *Sex, custom, and psychopathology*. London, 1936, p. 24 : « L'existence de Inyoka (le serpent charmant qui est supposé habiter dans le vagin de la femme) et de Tikolosche (le petit lutin gros comme le doigt, toujours mobile, qui vient coïter avec la femme à l'insu de son mari)... ne peut être expliquée dans cette culture de masculinité agressive et dominante, que comme des réactions compensatrices de l'envie, chez la femme, du pénis... Dans la croyance particulière à Inyoka, on peut observer un phénomène mental de régression, une identification avec les composants du complexe d'OEdipe : la personne devient en quelque sorte la scène du coït des parents, participant à l'acte en même temps qu'elle possède le symbole : serpent = phallus, qui est le signe du mâle tout-puissant. En vérité, une pluralité de composants sont condensés et rationalisés dans le mythe du serpent. La femme qui est en possession de l'Inyoka s'est attribuée un organe mâle symbolique... *Elle est psychologiquement un hermaphrodite et remplit les fonctions sexuelles à la fois du mâle et de la femme* » (1). La La femme (p. 25) est d'ailleurs habitée par un autre serpent Ingumbane, qui symbolise les désirs sadiques et de jalousie de la femem à l'égard de l'homme : Ingumbane est réputé mordre le pénis du mâle et produire des maladies à la région ano-génitale masculine..., p. 26 : « Le Folklore raconte que le serpent Inyoka est transmis par la mère à sa fille... En transmettant Inyoka à sa fille, la mère la convainc qu'elle n'est pas châtrée ; ou plutôt elle lui redonne le phallus qui est dit lui avoir été enlevé. » Et voici maintenant des cas de psychotiques qui corroborent la signi-

(1) L'étymologie Herm-Aphrodite, Hermès d'Aphrodite, Hermès qui appartient à Aphrodite, pourrait s'expliquer d'une manière analogue surtout quand on se souvient qu'Hermès avait à l'origine pour simple représentation un phallus en érection. Aphrodite, prenant possession d'Hermès, c'est le phallus qu'elle s'incorpore. C'est bien ce que laisse supposer la notion de Syzygie étudiée plus haut.

C'est nous qui soulignons dans le texte.

fication du mythe, p. 29 : parmi les natives soignées, il y en a qui pour uriner se tiennent debout, ouvrent les labia et urinent en jet comme les hommes (1). Il y en a qui roulent leurs vêtements en pyramide entre leurs jambes et, avec cette pyramide faisant érection en avant, elles dansent en faisant des mouvements de coït. « Cela nous suggère que des phases régressives soudaines font surgir à nouveau l'ancienne envie du pénis, et réactivent dans l'inconscient *la phase d'hermaphroditisme de la sexualité infantile* » (2).

En Egypte, nous avons vu le dieu Nil représenté comme un homme avec seins : il n'a rien de juvénile et se distingue ainsi de l'Hermaphrodite grec ; cette représentation n'a pas la valeur d'une œuvre plastique qui se développe pour soi-même comme l'Hermaphrodite grec ; elle est un symbole abstrait, presque un ideogramme, qui évoque toute une cosmogonie grandiose ; comment croire qu'une observation de cas tératologique soit à l'origine d'une théologie majestueuse ? Et la même remarque vaudra pour l'androgynie de l'anthropologie théologique des Israélites, bien que les anciens Juifs aient parfaitement bien observé les cas d'états intersexuels. (Voir Rabbimowicz, Législation civile du Talmud, tome I, Jebamoth, p. 94-95 ; Joseph Bergel, Die Medizin der Talmudisten, 1885.) Mais, dira-t-on, il ne s'agit pas d'expliquer toutes les théories théologico-cosmogoniques, etc., par une observation d'un cas tératologique. Il suffit que cette observation ait produit à l'origine un étonnement, un sentiment de peur ; ensuite, sur cette donnée de l'observation des deux sexes réunis en un seul s'élaborera tout un système grandiose. Nous verrons plus loin les difficultés psychologiques insurmontables de cette hypothèse : nous les avons d'ailleurs déjà fait

(1) Des cas comparables sont connus dans nos asiles. Voir Pierre Humbert, Homosexualité et psychopathies, p. 89 ; G. Petit, Régression juvénile, inversion sexuelle par hyperendocrinie, etc. Annales médico-psychologiques, 1933, p. 289.

(2) C'est nous qui soulignons.

pressentir à plusieurs reprises. Mais pour ce qui est du cas particulier du dieu Nil, qu'il nous suffise de dire qu'ici, comme pour l'Hermaphrodite de Grèce, l'idée d'androgynie est chronologiquement antérieure à sa représentation, sous la forme d'un homme avec des seins : ce qui supprime toute possibilité de placer l'origine de la notion d'androgynie dans l'observation d'un cas tératologique : sinon n'aurait-elle pas revêtu immédiatement ce symbole ? On ne peut invoquer ici, pas plus que pour la Grèce, les difficultés techniques de représentation, puisque la plastique avait atteint très tôt la perfection. Nous trouvons, au contraire, que bien antérieurement les divinités supérieures ayant pour symboles le Scarabée (mâle) et le Vautour (femelle) forment en réalité l'unité : Scarabée-Vautour ou Mâle-Femelle, parce qu'elles avaient en soi une potentialité d'androgynie qui commanda aux symboles de se réunir : ou plutôt, c'est parce que la divinité était par essence une et androgyne qu'elle pouvait être ou Scarabée ou Vautour, suivant les circonstances, tout en étant en sa substance Scarabée-Vautour (1). Tout ce qu'une constatation de cas tératologique aurait pu faire, c'eût été de tracer postérieurement les linéaments d'un symbole plus grossier, qui pût servir à concrétiser soit plastiquement, soit sous forme de mythe, une notion beaucoup plus vaste qui met à contribution des mécanismes multiples et très cachés du composé humain.

D'autres cas d'anormalité physiologique sont peut-être plus proches de l'origine de la notion d'androgynie, en ce sens que bien moins évolués que l'Hermaphrodite de la plastique grecque, ils nous feraient saisir l'étonnement des esprits à leur contact ; cet étonnement a sans doute contribué à l'élaboration de la notion d'androgynie : il s'agit des déesses à barbe. Elles sont très nombreuses, répandues sur une vaste aire géographique ; nous rappelons quelques exemples de barbes féminines rencontrées au cours de ce travail : Aphrodite de Chypre, Tanith, Astarté de

(1) Voir plus haut le chapitre sur les divinités égyptiennes.

Carthage, Astarté de Babylonic, Isis-Nil (tardivement), une prêtresse à barbe chez les Pedasiens ; les femmes portent des barbes aux Hybristika ; et au Moyen âge il y a une sainte assez équivoque, sainte Kummernus, à Burghausen, qui porte une barbe. Toutes ces barbes témoignent de divinités ou de rites en relation évidente avec l'androgynie : elles semblent plonger dans un passé très archaïque ; même lorsqu'elle est attribuée à une déesse qui est devenue le centre d'une théologie ou cosmogénie extrêmement évoluée et complexe comme Astarté-Tanith, la barbe n'est pas un symbole récent comme celui de l'Hermaphrodite grec, mais elle plonge dans le passé le plus lointain de la déesse. Que l'observation d'un phénomène anormal de sécrétion produisant une femme à barbe ait été un choc contribuant à l'élaboration de la notion d'androgynie, du moins dans une certaine aire géographique, nous le croyons volontiers ; mais qu'il épuise le contenu et l'origine de la notion d'androgynie nous ne voyons pas que ce soit possible : question qui nous occupera toutes les pages suivantes. Certes, les déesses à barbe nous conduisent dans un passé très lointain où nous saisissons peut-être, à travers les millénaires, en leur éclosion, la frayeur, l'admiration, l'impression de surnaturel de certains esprits archaïques. Mais même ici la déesse barbue a une valeur de symbole ; en effet, ce n'est pas ici la constatation de deux organes génitaux mâle et femelle en une seule personne, mais un sexe féminin plus une barbe : la barbe doit avoir déjà pris un sens symbolique (1).

A l'occasion de cette observation se concrétisa un faisceau de tendances plus profondes, antérieures, de ces tendances dont Laubscher nous en a fait entrevoir quelques-unes. Nous ne pouvons pourtant pas encore tout de suite écarter la possibilité de

(1) Il ne faut pourtant pas trop insister sur l'abstraction de ce symbole : ce symbole a sans doute, pour un primitif, une équivalence avec le sexe mâle beaucoup plus évidente que pour nous ; car la distinction des sexes n'est pas centrée uniquement sur les organes génitaux, même pour les civilisés.

trouver historiquement, à l'origine de l'Aphrodite barbue, des cas tératologiques : Herodote, I. 105, fait dériver l'Aphrodite Uranie d'Ascalon (voir notre chapitre sur Aphrodite, p. 77) et précise qu'à Ascalon tous les Scythes mâles ont une « maladie féminine » (θήλεια νοῦσος). Aristote dit (Ethic. Nicom. VII, 8-6) que l'effémisation chez les Scythes est un état endémique. Herodote en fait un châtement d'Aphrodite contre ceux des Scythes qui ont pillé son temple. Hipocrate (Edit. Kuehn, I, ch. 19, p. 555 sq., traduct. allemande par Fuchs, I, ch. 29, p. 399 et ch. 24 ; Sur l'air, l'eau, les sites) confirme le fait pour les hommes et dit que les femmes ont un type de virago : elles mènent une vie virile jusqu'à leur mariage et la reprennent en temps de guerre.

Tout cela est fort curieux et important. Si nous sommes en face de cas tératologiques, nous pourrions voir ici l'origine d'une part d'Aphrodite barbue de Chypre qui aurait eu pour type les viragos d'Ascalon ; et, d'autre part, de l'Hermaphrodite grec qui, en harmonie avec les goûts de la libido grecque, aurait eu pour modèle des hommes nés efféminés. Mais sommes-nous en face vraiment de cas tératologiques ou bien simplement d'inversions rituelles ? Tout d'abord, cette masse d'inversions congénitales systématiques est impossible à admettre (1). Mais voyons les textes : le terme d'Herodote (maladie féminine) est assez imprécis (il ne parle d'ailleurs pas des femmes virilisées) ; surtout il la limite à ceux qui ont pillé le temple et il en fait un châtement divin, ce qui nous oriente vers un rite ; or nous savons que les rites d'effémisation sont extrêmement fréquents : ce rite aurait, pour contre-partie, la virilisation rituelle des femmes.

Pippocrate nous permet cette conjecture ; il ne voit en tout cas chez les Scythes rien de congénital, mais il précise au contraire qu'effémisation des hommes et virilisation des femmes sont tout à fait artificielles. L'effémisation s'obtient par un

(1) Malgré la fréquence de l'hérédité indirecte des cas d'hermaphroditisme.

excès d'équitation (2) : les hommes ont d'abord des douleurs dans les reins qui les paralysent, puis des abcès dans les hanches : comme thérapeutique ils se font faire une saignée en ouvrant la veine qui est derrière l'oreille : un certain nombre de ceux qui sont ainsi saignés deviennent impuissants : ceux-ci, après plusieurs essais infructueux auprès de leurs femmes, se croyant punis par la divinité, ils revêtent des vêtements de femme et vivent comme des femmes. Quant aux femmes virilisées, voici : elles montent à cheval, tirent au javelot, font la guerre, ne se marient pas avant d'avoir tué trois ennemis qu'elles offrent à la divinité ; il leur manque un sein : en effet, dès leur enfance, leur mère leur a brûlé le sein droit avec un fer chaud, afin d'en inhiber la croissance et de transférer ainsi toute la force disponible sur l'épaule et le bras droit. Hippocrate dit d'ailleurs, III. 248 (Edit. Kuehn), en parlant de l'efféminisation des hommes, que ce sont là des coutumes fréquentes que l'on retrouve ailleurs. Donc nous voici fixés : même si les explications d'Hippocrate ne sont pas toutes acceptables, on ne peut s'empêcher d'en retenir ceci : ce sont certainement des inversions artificielles. Ces inversions sont des rites (Hippocrate comme Hérodote met l'efféminisation des hommes en relation avec un sentiment de culpabilité). Quant aux femmes, elles imitent les amazones et nous renvoyons à notre chapitre sur les amazones pour la signification de cette virilisation qui est aussi rituelle. La déesse d'Ascalon, identifiée avec Agdistis-Kybele, était androgyne (voir chapitre sur Aphrodite, p. 70 ; ch. Kybele-Attis, p. 40, note ; et ch. Amazones). Cette « maladie d'efféminisation » et cette « virilisation des femmes » n'étaient que des rites bien connus de la divinité androgyne. Ce n'est donc pas à Ascalon que nous pouvons trouver une mine de cas tératologiques qui expliqueraient l'Aphrodite barbue ou l'Hermaphrodite jeune homme avec des seins.

Jusqu'à présent nous avons commencé à examiner la contribution qu'auraient pu apporter à la formation de l'idée d'androgy-

(2) Se rappeler ce que dans notre introduction nous avons dit d'exactement semblable pour les pseudo-hermaphrodites d'Amérique.

nie, des observations de faits où les deux sexes étaient réunis en une seule personne. Elles ont pu contribuer à élaborer ultérieurement cet ensemble psychologique qu'est la notion d'androgynie, mais n'ont pas suffi à la faire naître. Voici maintenant un nouvel apport d'observations concernant les alternances de sexe : nous avons vu combien cette idée d'alternance, impliquant la non-exclusivité d'un sexe par rapport à l'autre dans une même personne, était répandue, et combien elle est fondamentale dans la notion d'androgynie ; les textes suivants nous prouveront encore combien chez les Gréco-Romains les mythes reflètent la facilité de passer d'un sexe à l'autre. Ovide, plagiant l'ancien, dit dans les *Métamorphoses* IV, vers 279 : « Je ne dirai pas non plus comment, par un jeu des lois de la nature, le double Scython passait tour à tour du sexe de l'homme au sexe de la femme. » Nous avons cité plus haut l'histoire de Galatée : Antonius Liberalis XVII. (Edit. Martini, p. 92 sq.) A ce propos, il cite d'autres cas : celui de Kainis, une fille, devenant le garçon Kaineus par la volonté de Poseidon ; Terresias, d'homme devint femme pour avoir tué, à un croisement de trois routes, des serpents en coït : ayant tué la femelle, il devint femme ; plus tard ayant tué le mâle, il redevint homme et vint montrer son trophée à son père. Dans le roman de Nonos et Semiramis, Nonnos, beau jeune homme, devient femme (article de Semiramis par Lehmann dans Roscher. *Myth. Lex.*, p. 701). Ces fantaisies de l'imagination témoignent que changer de sexe n'était pas alors considéré comme une impossibilité insurmontable, car c'est plus qu'un désir irréalisable : c'est vraiment dans les rites une possibilité déjà atteinte par mimetisme symbolico-magique. Il est possible que l'observation de certains faits ait pu contribuer à l'élaboration de la possibilité d'alternance des sexes qui est une des composantes essentielles de la notion d'androgynie. Ainsi, Pline, l'Ancien VII. iv (Didot, p. 285) : « Le changement de femmes en hommes n'est pas une fable : nous avons trouvé dans les Annales que sous le Consulat de P. Licinus Crassus et de C. Cassius

Longinus, une fille, encore sous la puissance paternelle, devint un garçon à Casinum, et fut transportée, par l'ordre des aruspices, dans une île déserte. Licinus Macianus rapporte qu'il vit à Argos Arescon qui avait porté le nom d'Arescuse, qui avait même pris mari : il lui vint de la barbe et des parties viriles, et il prit femme. Il en arriva autant à un garçon de Smyrne qu'a vu le même Lucinius Mucianus. Moi-même j'ai vu en Afrique L. Cossicius, citoyen de Thysdri, qui fut changé en mâle le jour de ses noces. » Ces observations pouvaient suggérer que la fixation dans un sexe n'est pas nécessairement définitive. Sont-elles pour autant à l'origine de nombreux rites dont la trame est formée par l'alternance des sexes ? C'est peu probable. Ces observations concrètes ont apporté une confirmation à des désirs antérieurs bien plutôt qu'ils ne les ont suscités : désirs que Laubscher entre beaucoup d'autres auteurs a justement signalés, et que nous avons toujours pressentis dans les nombreux rites décrits au cours de ce travers (rites d'initiation, rites d'identification à la divinité, etc., etc...). D'ailleurs, sans recourir à des cas tératologiques, les anciens pouvaient très bien remarquer les différentes phases par lesquelles passe un même individu, décrites par Maranon (L'évolution de la sexualité et les états intersexuels, p. 234) qui insiste sur ce qu'il peut y avoir d'artificiel dans la distinction des sexes. Dans tout individu il existe un mélange de caractères sexuels différents ; un enfant, pour devenir homme fait, doit passer par une phase de féminité plus ou moins masquée ; toute femme voit, vers la fin de son évolution, sa féminité s'affaiblir et des indices de virilité surgir des ruines de celle-ci. Il est incontestable que l'observation de ces faits, accessible aux anciens, a contribué à l'élaboration de la notion d'alternance des sexes dans la même personne : elles ont établi la possibilité d'une oscillation. Mais, pour être exploitée, intégrée dans un ensemble tel que la notion d'androgynie avec ses rites, il fallait que cette possibilité correspondît à des tendances, à un schéma dynamique déjà préexistant qui s'en emparât. Moins évident que les cas tératologiques, ces

faits d'observation quotidienne n'avaient aucun sens par eux-mêmes s'il n'y avait pas un intérêt éveillé qui fixât l'attention sur les phases d'oscillation se déroulant dans le même individu. Et cet intérêt ne pouvait exister que grâce à l'ensemble dynamique qui compose l'idée d'androgynie.

Revenons au rôle qu'a pu jouer la constatation de faits tératologiques ; si elle a pu enrichir, préciser, confirmer la notion **d'androgynie**, nous ne pensons pas qu'elle puisse suffire à en expliquer l'origine.

En effet, il y a des difficultés historiques certaines, nous l'avons vu pour l'Hermaphrodite de Grèce, et le Nil représenté sous la forme d'un homme avec des seins. La notion d'androgynie leur est chronologiquement antérieure et apparaît alors avec des symboles tout à fait différents. Dira-t-on que la déesse à barbe, par son antiquité, est le témoignage d'une observation de faits tératologiques qui aurait donné naissance à la notion d'androgynie : le symbole serait la reproduction d'un fait d'observation. Cette hypothèse paraît presque impossible : *la même notion d'androgynie se trouve représentée par des symboles différents qui, eux, n'ont aucune relation avec un fait tératologique.* L'Aphrodite barbue de Chypre n'est-elle pas justement voisine de la Syzygie très archaïque, plus archaïque encore sans doute, décrite par Dieterich (chapitre Aphrodite, p. 69, note), autre symbole d'androgynie ? Il y a encore les Waningas, les Tjuringas, Alknarintja, les Syzygies ne formant qu'un tout, le Scarabée-Vautour, sans parler des mythes d'Attis, etc., étudiés plus haut. Aucun de ces symboles ne rappelle un fait tératologique. Il y a donc multiplicité de symboles pour exprimer une idée complexe et de contenu composite il est vrai, mais suffisamment homogène pour que nous puissions parler d'une notion se projetant en des symboles divers. N'est-on pas dans l'obligation de conclure à l'antériorité de la notion sur le symbole ? Psychologiquement, c'est une nécessité. C'est en effet déjà une nécessité psychologique d'admettre l'antériorité de la notion d'androgynie sur toute interprétation d'un

fait, au cas où, par hypothèse, un fait tératologique aurait été observé dans les origines lointaines. Comment un fait aurait-il suffi par lui-même à grouper tout autour de soi une floraison de rites, de cosmogonie, de théologie, *s'il n'existait pas auparavant un ensemble psychologique de tendances, d'envie, de désirs, de pensée magique, de pensée abstraite et constructive, cet ensemble formant un schéma dynamique qui s'emparât d'un cas offert à l'observation* ? Cette nécessité vaut pour toutes les autres observations de faits non tératologiques qui ont certainement contribué bien plus à l'élaboration de la notion d'androgynie, comme par exemple non seulement l'incertitude du sexe chez les adolescents déjà signalée, mais encore le cas de l'hyène qui a vivement impressionné les anciens, des fleurs bisexuées (Eusèbe : préparation évang. III, 109, 8) ; des pigeons (Aristote) ; des perdrix (Aélien) (voir chapitre Aphrodite) ; des poules d'eau... Les pâtres n'avaient qu'à remarquer certaines anomalies fonctionnelles fréquentes dans les troupeaux, l'irrégularité dans la présence des cornes chez certains animaux, etc. (1). Tous faits d'observation courante qui ont dû, sans conteste, constituer des éléments qui ont servi à édifier la notion d'une certaine incertitude sexuelle. Ces faits ont sans doute provoqué cette incertitude. **Mais cette** incertitude pouvait-elle suffire à élaborer la notion d'androgynie, ou bien n'a-t-elle fait que confirmer une notion préexistante ? C'est cette dernière alternative qu'il faut adopter. Ces faits d'observation courante étaient encore moins démonstratifs par eux-mêmes que les cas de tératologie ; comment pourraient-ils être à l'origine de la notion complexe d'androgynie ? Ils n'étaient que les indications n'ayant en elles-mêmes rien d'évident et devant être interprétées : elles le furent par le schéma dynamique, qui

(1) Clément d'Alexandrie note les mutations de voix, de plumages chez les animaux, lors des changements de saison, mais non pas, pense-t-il, de mutation de sexes. Pédagogue II. Migne, p. 500 B. ἀλλ'οὐ τί γε τὴν φύσιν αὐτὴν ἀμείβουσιν, ὥς θῆλυ γίγνεσθαι ἐκ τοῦ ἄρρένος κατὰ μετασχηματισμόν.

s'en empara comme d'un élément de confirmation, l'observation offrant une preuve externe à une construction interne déjà schématiquement organisée par des processus psychologiques déjà entrevus et que nous indiquerons encore plus loin. Il est donc impossible que l'ensemble psychologique composant un schème général de la notion d'androgynie n'ait pas préexisté ; et s'il en est ainsi, *étant donné la multiplicité des symboles, n'est-ce pas la notion d'androgynie, ce schème dynamique, qui les a inventés elle-même*, projetant sa charge de pensée, de tendances affectives et instinctives multiples, heureuse d'ailleurs d'être à l'occasion précisée et confirmée par des cas tératologiques de bisexualité et de changements de sexes qui auront pu être offerts par l'expérience. C'est la seule manière d'expliquer la multiplicité des symboles pour une même notion, et si dans cette multiplicité il s'en trouve qui déjà anciennement (1) représente un homme avec des seins et un phallus, n'était-ce pas un dessin qui puisse venir tout naturellement à l'imagination pour représenter en un seul être la coexistence des signes les plus distinctifs des sexes opposés. Ayant inventé les autres symboles pour qui il n'y a pas de modèles tératologiques, l'ensemble dynamique qui compose la notion d'androgynie pouvait bien inventer celui-là et celui de la déesse barbue : il est un principe interne de convergence pour une série d'approximations successives.

Il existe encore une difficulté qui s'oppose à faire de l'observation d'un cas tératologique l'origine des divinités androgynes et

(1) Ed. Lehmann. Maal og Minne. Kopenhagen, 1919, p. 1 sq : dessins sur les rochers représentant une silhouette avec des seins très marqués et un phallus chez les anciennes populations germaniques.

(2) Nous distinguons les rites de fécondité d'avec les rites d'initiation, de possession par la divinité, d'identification avec la divinité, qui tous sont aussi des rites de travestissements, et qui tous affirment la bisexualité : nous les avons étudiés plus haut dans le détail de leur signification. *Les androgynes tératologiques étant inféconds, ils n'ont pu être à l'origine de l'idée de fécondité qui est un élément essentiel de la notion d'androgynie dans les rites et les mythes.*

des rites d'alternances sexuelles : c'est la nature même de beaucoup de ces divinités et de ces rites. Nous avons fait remarquer au cours de cette étude que très fréquemment les divinités androgynes et les rites qui leur étaient adjoints ou directement ou comme souvenirs, ou comme équivalents magiques opérant par eux-mêmes sans divinités, étaient des divinités créatrices et de fécondité (2). Cette fécondité était obtenue par le coït des divinités opérant directement par elles-mêmes, ou comme cause exemplaire magique, ou par le coït des humains opérant par magie homoeopathique sur la nature, afin de produire en abondance les moyens d'existence de la communauté (1). Qu'on ait désiré voir le coït devenir perpétuel, afin de subvenir incessamment à la multiplication des biens, rien de plus naturel, la notion d'androgynie étant le mode symbolique de pensée qui permet de concevoir la copulation comme permanente et indissoluble. Aussi trouvons-nous dans les sanctuaires des divinités androgynes de fécondité, des Syzygies symbolisant un coït perpétuel et dont les éléments sont tellement unis qu'ils ne forment plus qu'un seul être, la divinité androgyne étant par essence une divinité se fécondant elle-même, et par là même, plus ou moins directement, produisant la fécondation de la nature.

Nous dépassons ainsi singulièrement une simple constatation de fait courant d'incertitude sexuelle ou de fait tératologique : nous voici en présence d'une divinité se fécondant elle-même, se suffisant à elle-même, laissant maintenant tout naturellement prévoir les constructions grandioses que nous avons pu hâtivement analyser au cours de cette étude et qui maintenant deviennent compréhensibles. Il est intéressant de rappeler que même dans certains systèmes métaphysiques extrêmement développés où l'idée d'une divinité androgyne a fait place à un monothéisme rigoureux, ce sont pourtant des symboles rappelant l'androgynie

(1) Frazer, *The golden Bough*, passim ; Foucart, *Mystères d'Eleusis* ; surtout de Jong, *Das antike Mysterienwesen*.

qui sont évoqués pour exprimer l'auto-suffisance et la vie intime de l'Etre Suprême ; si profondes sont les résonnances que font vibrer dans la vie psychique ces évocations de l'androgynie. Cette auto-suffisance devient ainsi synonyme de perfection ; cette perfection est appliquée aussi à l'homme conçu comme Homme-Archétype. Et Firmicus dit : Les étoiles ne peuvent être qu'hermaphrodites, c'est-à-dire parfaites. (*Libri Meteorum*, VII, p. 309, b ; *Opéra*. Genevae, 1658.) (1).

Pouvons-nous atteindre par l'analyse cet ensemble psychique qui projeta les divinités androgynes et qui organisa les rites multiples étudiés plus haut, qui tous impliquent et illustrent comment la bisexualité forme un ensemble profond, puissant, de tendances, de désirs, d'envie, de construction magique et même plus souvent encore abstraite et extrêmement évoluée ? Pouvons-nous nous contenter avec la psychanalyse de parler d'identification avec les parents, du désir de reproduire en soi une union des parents qui soit perpétuelle : le moyen de l'obtenir serait d'absorber en soi les caractéristiques des deux parents et pour cela de posséder les deux sexes à la fois. Cette identification peut expliquer en partie, mais en partie seulement, quelques composantes du schéma dynamique qu'est la notion d'androgynie : il est aisé de découvrir la part que joue l'identification avec la mère, par exemple dans le culte de Cybele, dans plusieurs rites de l'initiation australienne ; l'identification avec le père se faisant en même temps par les cultes phalliques, par le désir du pénis chez la femme. De même nous pouvons retrouver le modèle parental formant une unité bisexuée dans le Waninga, les Tjuringas, les Syzygies de fécondité, les divinités créatrices Père-Mère, les condensations que sont les divers Adams-Archetypes, les Eons gnostiques « qui mettent leur joie à engendrer ». Mais cette iden-

(1) Il parle des différents astres sous lesquels naissent les humains : il y en a de préposés à la naissance des hommes, d'autres à la naissance des femmes, d'autres, les étoiles parfaites, à la naissance des hermaphrodites.

tification avec le couple parental suffit-elle ? Nous ne le pensons pas. Sans doute faut-il descendre plus profondément dans les stratifications de la conscience, jusqu'au narcissisme, qui, trop peu étudié et d'ailleurs difficilement accessible, serait à la racine de la notion d'auto-suffisance qui est un des éléments dominants de l'ensemble androgynique. Le narcissisme est à l'origine des tendances qui ont construit ces types mythiques, ces rites, où se symbolise l'affirmation de l'être qui veut se suffire à soi-même. Vers le narcissisme nous oriente le développement de ces systèmes métaphysiques logiquement construits, partant de l'intérieur de celui qui les construit, selon un mode autistique, sans se corriger sans cesse sur la réalité (1). Les métaphysiques centrées sur l'idée d'androgynie ont vraiment des caractères schizoïdes frappants. D'autres particularités encore nous orientent vers le narcissisme, telles que, par exemple, ce désir d'auto-suffisance qui cherche à éviter, parmi d'autres difficultés, l'angoisse de la différence des sexes (rites de travestissement pour la nuit de noce, rites d'initiation avec effacement de la différence sexuelle, etc.) et où la fixation à certaines zones érogènes et l'homosexualité figurent comme des étapes de cette régression (2) ; ou bien l'état

(1) Les cas de Laubscher sont des psychotiques.

(2) Nous avons déjà fait une citation significative de Von Humboldt. Voici encore d'autres traductions d'auteurs contemporains, vivant dans le même cercle, où la notion métaphysique d'androgynie était un thème central de réflexion et de discussion.

Richter écrivant à Jacobi (Jacobi. Auserlesener Briefwechsel. II. Leipzig, 1827. S. 315) : « Pourquoi donc l'ami n'aimerait-il pas l'ami comme la femme l'homme, la bien-aimée le bien-aimé, et ne supporterait-il pas de lui, comme de Dieu, le meilleur dans le meilleur des mondes ? Jacobi ! Puissé-je avoir vu encore une fois ta figure vivante, entendu ta parole. Ensuite pourra s'en aller le premier, celui d'entre nous qui le voudra. » Jacobi répond (S. 349) : « J'ai exactement les mêmes sentiments que toi ; que l'ami devrait aimer l'ami comme la femme l'homme..., etc... (répétition exacte de Richter). Remarquable ! C'est justement chez Herder que cette pensée est devenue pour moi, la première fois, vivante ! » Jacobi écrit à Herder (S. 204) : « Si attaqué que soit mon amour d'homme à homme pour toi, tu n'en es

d'indifférenciation en laquelle émerge parfois la notion d'androgynie, et ayant pour sous-jacence une régression vers un état où la libido diffuse, archaïque, détachée de la sexualité précise, domine. La magie qui préside aux rites de bisexualité alternée ou coexistante suppose la toute-puissance de la pensée, du geste ; et le mode éminemment symbolique des mécanismes psychiques fonctionnant dans la notion d'androgynie ne sont que les carac-

pas moins assuré de mon amour féminin, au fond de mon cœur, pour toi. »

Tieck écrit à son ami Wackeroder (*Wackeroders Werke u. Briefe*, Iéna, 1910. Bd. II. S. 142 : « Tu ne dois pas mal me comprendre ; parce que tu es un rêveur, je ne t'en aime que davantage. Dans l'enthousiasme de ton amitié je me sens heureux. » Wackeroder répond (*ibid.*, p. 191) : « Mais je te le jure, par les béatitudes, que, dans les heures les plus sublimes, j'ai reçues des baisers de tes lèvres et que j'ai bues de tes yeux, oui, je te le jure ! quand je ne sens plus de force en moi, il suffit que de rares fois, quelque part, le soleil soit monté et descendu sur nous pour que je m'élançe tout entier à nouveau, en haut, vers toi : tant la magie de ta main serrée, la magie de ton regard, la magie de ta voix, m'ont, dans un ravissement exalté, tout entier pénétré. »

Fridrich Schlegel écrit à son frère des lettres d'une tendresse éperdue, inquiète, parfois jalouse, « toujours prête à appartenir à son frère ». Edit. Walzel, p. 50, 52, 55, 59, 67 sq. ; p. 30 sur l'amour pour les amis qui doit être éperdu et p. 173 dans une lettre à son frère il raconte comment après une longue absence il retrouve dans un café le jeune homme Schwemitz qu'il aimé : « J'avais peur qu'il m'ait oublié ! mais il est tout à fait comme je le souhaitais : j'aime et je suis aimé ! Saint Mystère ! pourquoi ces pleurs maintenant, pour la seconde fois de ma vie ! Pourquoi voudrais-je tant verser mon sang pour lui ! supporter n'importe quel travail long et exténuant ! Oui ! je veux utiliser cet instant grandiose, et le cœur de cet être d'élite ne doit pas être en vain entre mes mains ! »

La note affective de ces extraits est trop intense pour ne pas supposer une constitution psychologique spéciale : c'est dans cette ambiance que se développa une des notions d'androgynie métaphysique résumée plus haut. Giese, *Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Fruhromantik* p. 252 sq., parlant de cette féminité des grands romantiques nous assure qu'elle n'a rien à voir avec l'homosexualité : d'accord pour une homosexualité brutale et sensuelle,

téristiques trop évidentes d'un mode de pensée narcissiste (1). Ces stratifications archaïques du psychisme ne suffisent pas, bien entendu, à expliquer la notion d'androgynie : tout au cours de cette étude nous avons vu combien cette notion très élaborée mettait à contribution les facultés abstraites des sentiments divers de culpabilité, de confiance, etc... Jamais la notion d'androgynie n'aurait pris quelque importance si elle ne représentait un effort de métaphysique, élémentaire ou évoluée, qui recherche une cause qui soit cause d'elle-même. Le monothéisme et le problème de la création jouèrent un rôle considérable dans l'élaboration conceptuelle d'un principe qui fût générateur et dont émanât le monde, comme d'une cause se suffisant à soi-même par autofécondation. La religion créa un modèle de Père-Mère idéal qui rappelait l'ambiance de sécurité et de confiance de l'enfance. La recherche de l'ineffable suprême rejoignit la notion qui effaçait toute différence entre les sexes et émergea en une exaltation de l'« informe ». Le sentiment de culpabilité et le besoin d'ascèse conduisirent à ces rites de bisexualité qui affirmèrent l'asexualité.

Devons-nous nous arrêter à un essai d'explication purement psychologique ? Quelques indications d'ordre biologique (2) nous

mais non pas pour une constitution psychique homosexuelle. Giese nous dit que c'est impossible parce que le tempérament germanique ne peut être homosexuel ; ne sont pas de cet avis : Ptolémée II, ch. 3 ; et Sextus Empiricus. *Pyrrh. Hypot.* III 15. E. où l'ἀρρενόμζια est décrite comme commune chez les Germains.

(1) Sur les illusions de changements de sexe, d'hermaphroditisme, chez les psychopates, voir les cas rassemblés par Humbert *Homosexualité et Psychopathie*, p. 1-26 et passim, p. 125 : « On peut douter de la réalité des faits qui ne traduisent peut-être que des désirs refoulés. Quoi qu'il en soit, l'évolution de la personnalité du malade, étudiée au travers du délire n'en est pas moins intéressante, en montrant la succession de tendances sexuelles normales, puis masochistes, et ensuite homosexuelles, pour aboutir à un sentiment de transmutation de sexe. »

(2) Nous ne pensons pas devoir même mentionner l'indétermination morphologique embryonnaire : car quelles relations peut-elle avoir

laissent peut-être entrevoir un avenir qui éclairera mieux les origines de l'ensemble psychique que constitue la notion d'androgynie. Certes, pour le moment, il n'est pas question d'établir le moindre rapport précis entre les hormones ambosexuelles et l'élaboration psychique complexe que nous avons étudié. Nous n'oserons pas faire de ces hormones ambosexuelles l'usage que Roheim (1) faisait des hormones sexuelles mâles ; nous le citons à titre de curiosité : « Hesse est disposé à voir dans les caractères sexuels secondaires des extraproductions nées du surplus de réserves provenant des sécrétions sexuelles, ce qui revient à dire qu'ils sont des phallus poussant à une place anormale, le mâle dépensant moins d'énergie dans l'acte sexuel que la femelle. S'il en est ainsi, la crête, le crinière, et tous les ornements possibles de la période de rut, peuvent être décrits comme les préformations physiologiques de certains processus inconscients que nous connaissons ; ou plutôt le déplacement vers en haut est un succédané psychique, une réplique réduite du processus biologique manifesté dans les caractères sexuels secondaires. Le masque avec crête de la cérémonie est un tjuringa transféré vers le haut, et le tjuringa lui-même est un pénis symbolique... Ainsi nous comprenons pourquoi la coiffure chez les Australiens a conservé des traces de son ancienne connexion avec l'organe mâle de la génération. » C'est une manière un peu simpliste de voir les choses, mais pourtant elle pourrait être suggestive de recherches pour un avenir où nos connaissances seront plus étendues. Contentons-nous de la formule vague qui veut rechercher les préformations biologiques de certains processus inconscients ; aussi donnerons-nous, très succinctement, quelques indications

avec l'idée d'androgynie telle que nous nous proposons de l'étudier ici. Et si certaines métaphysiques anciennes parlent d'une indétermination originelle des sexes, ce n'est qu'une construction abstraite. Parler ici de pressentiment du réel serait abusif.

(2) Roheim. *Australien Totemism*. London, 1926. p. 242-243 ; *The Psycho-analysis of Primitive cultural types*, p. 68 (*Internat. Journal of P. A.*, vol. 13, 1932).

sur les hormones ambosexuelles, qui peuvent être considérées comme un support biologique des états intersexuels. Nous ne ferons que citer ici brièvement quelques éléments de la thèse du Docteur J. Tusques : « Les caractères ambosexuels et l'ambosexualité des hormones sexuelles, leur importance dans l'interprétation des phénomènes sexuels » (2), p. 33 sq. « Les produits

(1) Sur les limites de l'influence hormonale et le rôle au contraire primordial des gènes. Voir Goldschmidt : *Aus den Grenzgebieten intersexualisches und menschliches Zwittertum in Deutsche medizi. Wochenschrift*, 1931, tome LVII, p. 1288-1292, que Szklowin, dans sa thèse « Contribution à l'étude des androgynoides, Toulouse, 1936, résume pp. 60 sq. : « D'après le nombre pair ou impair des chromosomes du spermatozoïde fécondant, l'œuf donnera un être masculin ou féminin. L'ovule fécondé et les cellules embryonnaires possèdent déjà l'aptitude constitutionnelle de se développer dans le sens féminin ou masculin. Dès le début, le soma est déjà sexuellement différencié et l'apparition des glandes sexuelles définies dépend aussi de cette différenciation somatique. La glande sexuelle, développée sous l'influence du potentiel somatique exerce ensuite une action directrice sur le développement des caractères sexuels. La détermination sexuelle somatique est primitive : ce n'est que secondairement que l'action hormonale s'exerce sur l'ébauche constitutionnelle en stimulant sa croissance et influençant sa forme. La glande sexuelle ne représente pas le *primum movens* de la différenciation sexuelle : elle est subordonnée aux chromosomes sexuels... Le mécanisme des chromosomes détermine une forte prédominance d'un seul sexe. Malgré l'ébauche constitutionnelle bisexuelle, l'évolution se fait vers le sexe masculin ou féminin... Goldschmidt désigne sous le nom d'intersexués ces individus qui pendant un certain temps ont évolué vers un sexe pour changer ensuite. Comment expliquer ce changement ? Goldschmidt signale que dans la même race les chromosomes sexuels perdent de leur valeur par des modifications apportées dans la nourriture, le climat... Si l'on entre-croise ensuite les individus appartenant à cette race, la sexualité génétique ne montre plus de prédominance nette d'un sexe sur l'autre. Les gènes sexuels ont une valeur stimulante très inégale. Ainsi apparaissent les individus intersexués avec mélange des caractères sexuels. » Ce rôle primordial des gènes s'accorde parfaitement avec la thèse du Dr Tusques et la complète. Voir Morgan, *Embryologie et Génétique*, 1936, ch. XVI en entier, p. 286 : « La récente découverte des hormones sexuelles chez les vertébrés, et l'isolement de ces substances nous donne le moyen

isolés et considérés arbitrairement comme les substances actives et spécifiques de la glande et du sexe, d'après leurs actions sur des tests choisis uniquement pour leur commodité, provoquent en réalité des réactions ambosexuelles. Les tests employés pour essayer et spécifier l'hormone dite mâle ne se montrent pas du tout spécifiques, contrairement à ce qu'on croyait tout d'abord. Et l'ovaire mûr se montre doué des mêmes propriétés que le testicule. Le réflexe d'embrassement peut être obtenu chez la grenouille mâle castrée, aussi bien après injection d'ovaire mûr que de testicules (Steinach, p. 43). On peut faire noircir le coussinet du pouce d'une grenouille mâle castrée par injection d'ovaire mûr, aussi bien que par injection du testicule mâle. (Meisenheimer, 1909. Studien über Soma und Geschlechtsdifferenzierung ; ce phénomène ne s'observe pas chez la femelle, parce qu'elle

d'approfondir la théorie génétique... » ; p. 288 : « ... L'organe, mâle ou femelle, peut consister en deux parties. L'équilibre génétique peut alors déterminer laquelle de ces parties se développera en premier, ovaire dans un individu WZ, et testicule dans un individu ZZ. Une fois développée, chaque partie peut produire une hormone qui tiendra l'autre partie en échec » ; p. 324 : « Les généticiens, d'ordinaire, supposent que les gènes demeurent identiques à eux-mêmes. Il est toutefois concevable que les gènes se compliquent graduellement, ou qu'ils se modifient en quelque manière, au long du développement, et cela en réponse à la modification du protoplasme qui les environne ; leurs changements, à leur tour, retentiraient sur ce protoplasme. Pour une influence hormonale sur les caractères sexuels secondaires, voir les recherches récentes de Broster, Vines, etc., dans *The adrenal cortex and intersexuality*. London, 1938. Et une vue d'ensemble de la question dans Ole Berner, Oslo, 1938. *Hermaphroditismus und sexuelle Umstimmung. Zur Lehre vom Zwittertum*. Comme travaux antérieurs, voir : Danforth : *Interrelation of genic and endocrine factors in sex*. Sex and internal secretions, Baltimore, 1932 ; Danforth and Forster : *Skin transplantation as a means of studying genetic and endocrine factors in the fowl*, 1929, *Journal of experim. Zool.* LII ; Zawadowsky : *Bisexual nature of the hen and experimental hermaphroditism in hens*. Trans. Lab. experi. biolo. Zoopark, 1926, Moscou II ; du même : *Die Aquipotentialität der Gewebe des Männchens und Weibchens bei Vögeln und Säugtieren*, 1929, *Endokrinologie*, V.

manque de coussinet au pouce.) Frattini et Maino (cité par Lorenzini : *Presse Médicale*, 1932, 26 mars) ont réussi à guérir l'atrophie des vésicules séminales de rongeurs castrés, par l'injection d'hormone folliculaire cristallisée. Et on a pu provoquer le rut chez la rate castrée, par l'injection d'extraits testiculaires bruts. Plusieurs physiologistes ont montré que les extraits testiculaires pouvaient déclencher l'œstrus chez la femelle castrée (Broiha et Simmonet, 1928. *C. R. Soc. Bio.*, p. 44.) D'ailleurs, l'hormone dite mâle extraite par Gallacher (1) existe dans l'urine des femelles... Frattini et Maino ont réussi à obtenir, à partir du testicule de taureau, un produit cristallisé, qu'ils donnent comme l'hormone spécifiquement mâle, active à doses minimales. Les auteurs eux-mêmes constatent la ressemblance morphologique et physico-chimique des hormones mâles et femelles qui cristallisent dans la même forme et sont obtenues par les mêmes méthodes de préparation, tout en présentant un point de fusion et de sublimation différent. Ils constatent également que la même analogie existe dans les effets physiologiques. Ils ont vu que la folliculine injectée à des rats mâles et impubères ou castrés provoquait le développement des vésicules séminales et l'apparition de la sécrétion spécifique, tout comme leur hormone mâle, et que réciproquement l'hormone mâle injectée à des rats impubères ou castrés provoque les phénomènes de rut et l'hypertrophie de l'utérus, tout comme la folliculine... Seul, pour Frattini et Maino, le test de la crête de coq reste spécifique de l'hormone mâle... Mais nous savons que le phénomène de la croissance et du rougissement de la crête du coq, considéré comme le test idéal de l'hormone testiculaire n'a, en réalité, rien de spécifique, puisque son étude histophysiologique nous montre qu'il est en réalité ambosexuel, que l'ovaire mûr le provoque, quoique moins fortement. (Champy, La crête des gallinacés et ses variations sous l'influence des facteurs sexuels. *Arch. de morph.*, fasc. 25.) La différence de l'ampleur de

(1) Voir les références données par le D^r Tusques.

la réaction montre simplement que le testicule produit beaucoup plus d'hormone dite mâle que l'ovaire... De plus, le testicule étant constamment à maturité dans certaines races, sécrète constamment l'hormone agissant sur la crête, tandis que l'ovaire, dont la maturité est périodique, n'agit que périodiquement sur la crête des poules. Des races moins sélectionnées pour la maturité permanente, comme la race Phœnix par exemple, présentent une oscillation de la crête chez le mâle comme chez la femelle, parallèlement au cycle de la maturité générale... Nous en arrivons donc à constater que l'hormozone prétendue proprement mâle... est en réalité une hormone ambosexuelle de maturité, puisque l'effet du testicule et de l'ovaire mûr est le même sur les tests prétendus spécifiques. » Nous renvoyons au texte même, p. 37 sq., pour une analyse approfondie des mécanismes de chalone et de « sensible » locale, à propos du cas curieux des races Campine et Sebright (1).

Nous devons nous contenter de constater ceci : la notion d'androgynie n'est pas sans une correspondance biologique.

Est-ce une raison pour que cette notion ait joué dans le psychisme, à travers l'histoire, un rôle important, malgré son apparence étrange et contraire au sens commun ?

(1) Une explication plus satisfaisante est peut-être donnée par les généticiens : voir Cuénot et Rostand, *Introduction à la Génétique* p. 41-45... « Ainsi une différence génétique dans le seuil de la sensibilité aux hormones aboutit à supprimer le dimorphisme sexuel » (à propos de la race Sebright). Etc...

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS

(1) BUT. — Nous nous sommes proposés d'étudier certaines possibilités du psychisme individuel ou collectif à propos d'un thème circonscrit : celui de l'ensemble psychologique que constitue la notion d'androgynie : ces possibilités ont été étudiées dans les mythes et les rites, limitées au bassin méditerranéen et aux peuples dits primitifs, surtout ceux d'Australie.

(2) DIVERS SENS DE L'ANDROGYNIE. — L'androgynie consiste en la réunion des deux sexes en un même être, mais selon divers modes : La bisexualité peut être : un fait de constatation médicale ; une construction mythique ; une bisexualité fonctionnelle ; de la réunion en un des deux sexes peut émerger un être nouveau asexué, et alors l'androgynie devient paradoxalement synonyme d'asexualité ; la bisexualité peut être simultanée ou alternée et, dans ce dernier cas, la possibilité d'oscillation des sexes dans un même être suppose qu'aucun d'eux n'a un caractère exclusif, mais qu'ils passent, en quelque sorte, à tour de rôle de la dominance à la recessivité.

(2) LES LIMITES QUE NOUS AVONS IMPOSÉES A LA NOTION D'ANDROGYNE POUR ÊTRE L'OBJET DE NOTRE ÉTUDE :

Nous avons étudié la notion d'androgynie en tant que réunion des deux sexes dans un même être ; soit qu'une divinité ou un être métaphysique possède, abstraitement, mythiquement ou plastiquement les deux sexes réunis, de telle façon que, d'une manière ou d'une autre, ils forment un tout : soit que des rites

impliquent que le fidèle possède d'une manière ou fictive (travestissements), ou artificielle (opération, etc.), passagèrement, définitivement, ou alternativement, les deux sexes. La notion d'androgynie devenant synonyme d'asexualité, d'indifférenciation, et même exaltant l'« informe », a particulièrement retenu notre attention.

Les principaux exemples d'androgynie étudiés dans cette étude sont :

DIVINITÉS. — *a)* L'androgynie est une manière de concevoir une cause qui se suffit à soi-même (Égyptiens, Orphisme, Gnosticisme, etc.) ;

b) Elle représente le modèle idéal de l'ensemble Père-Mère, qui est générateur ou bien refuge tout puissant de la confiance (primitifs, symbolisme chrétien) ;

c) C'est une Syzygie, c'est-à-dire les deux sexes réunis de telle façon qu'ils composent un tout organique (Primitifs, Grecs, Sémites, etc.).

L'androgynie de la divinité est très généralement en rapport avec la notion de création, de fécondité, et avec des rites exprimant cet attribut. Cela vaut tout particulièrement pour les Syzygies.

HOMME. — L'Homme-Archétype est conçu comme androgyne (Sémites, Gnostiques). C'est une manière d'expliquer soit le désir, après leur séparation, des êtres les uns pour les autres, afin de reconstituer le tout primitif (Platon) ; soit la chute originelle qui consista dans la séparation des sexes, et dont la rédemption se fera par la restauration de l'androgynie primitive (Romantiques allemands, Jacob Boehme, Gnostiques, Platon).

COSMOS. — La notion d'androgynie a été appliquée à la cosmologie (les éléments, les astres, la Lune), l'univers en son entier, pour en expliquer l'origine ou sa vertu fécondante. En Zoologie, elle est une interprétation de faits qui la rendaient plausible.

RITES. — Ils peuvent être en relation avec : des divinités androgynes, ou avec des mythes d'androgynie ; ou bien ils valent par eux-mêmes. Ils affirment chez ceux qui s'y soumettent : une bisexualité ou simultanée ou alternée chez un même individu :

simultanée : la subincision qui rend l'initié femme au moment où la plénitude de sa virilité est affirmée. Certains travestissements de sorciers pour acquérir une plénitude de forces magiques.

alternée : le pôle ♂ ne s'affirme que pour être aussitôt niée par l'affirmation du pôle ♀ dans la même personne (travestissements divers : rites d'initiation : couvade).

De nombreux rites de travestissements sont des rites de fécondité.

ESSAI D'EXPLICATION. — Il semble impossible que la constatation de faits tératologiques soit à l'origine de la notion d'androgynie. Il existe trois cas où cette origine serait possible : l'Hermaphrodite grec, la Vénus barbue, les mythes d'alternance de sexe ; mais voici les difficultés de cette explication : la notion d'androgynie est, historiquement, antérieure à la représentation de l'Hermaphrodite grec. La Vénus barbue et l'alternance de sexes forment des ensembles si complexes qu'il paraît impossible que les faits tératologiques aient pu jouer un rôle important sinon celui de confirmation donnée à un schéma dynamique antérieur. Il y a, en effet, multiplicité de symboles très archaïques pour une notion qui, malgré sa complexité et son contenu composite, forme un tout homogène : et les autres symboles ne portent pas la trace d'un souvenir de fait tératologique. *La notion d'androgynie semble d'ailleurs être un mode symbolique de pensée qui permet de concevoir la copulation comme permanente et indissoluble.*

Les phénomènes d'observation quotidienne, s'ils ont apporté quelques données sur l'imprécision des sexes, n'ont pu suffire non plus pour l'élaboration de l'ensemble complexe de la notion

d'androgynie. Il fallait un schéma dynamique, composé de tendances profondes, de désirs, de construction abstraite et raisonnée. — Un des éléments de la construction abstraite fut la recherche d'une cause qui se suffise à soi-même. — Les autres tendances sont multiples : en voici quelques-unes : Imitation du couple parental. Narciscisme surtout, vers lequel nous orientent le caractère d'autosuffisance de la notion d'androgynie ; la schizoïdie de ses métaphysiques ; le symbolisme magique ; la toute-puissance du rite, de la pensée, du désir ; la régression psychique dont sont témoins : l'homosexualité, l'angoisse de la différence des sexes, la négation de cette différence, la fixation à des zones érogènes détachées de leur fonction physiologique précise ; la dominance d'une libido diffuse, archaïque, qui peut émerger en une exaltation de l'asexuel et de l'« informe ».

Vu :

Le Président de la thèse,

LAIGNEL-LAVASTINE.

Vu :

Le Doyen,

TIFFENEAU.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER

Le Recteur de l'Académie de Paris,

G. ROUSSY.

Bibliographie des principaux ouvrages cités

ACTES DES APOTRES. — Ch. VIII, v. 5-24.

ACTES DE THOMAS. — Ch. XXVII.

AELIEN. — De historia animalium : Lib. I, ch. 25 ; II, 46.21 ; III, 16, 42, 50 ; VI, 14 ; X, 15, 41, 48 ; IX, 8 ; XII, 33. (Edit. Didot).

ALCIPHRON. — Epistolae, 3-37.

ALMERICUS. — Colonnaie, 1569.

AMATORIUS. — Edit. Bernadakis.

ANACREONT. — Edit. Bergk : Poetae lyrici graeci, et Anthologie Palatine : Edit. Didot.

ANTHOLOGIE PALATINE. — Passim : voir dans le texte.

APULEE. — L'âne d'or : VIII, 27.

APOLLODORE. — Edit. Didot : bibliothèque, II, 5-9 ; II, 6,2 sq. ; III, 5-3 ; III, 4.

APOLLONIUS DE RHODES. — Argonautiques, 1, 1225.

APOLLONIUS DE TYANE. — (Voir Philostrate).

ARISTIDE. — Discours : VIII.

ARISTOPHANE. — Oiseaux, 1620 ; les Nuées, 1009 sq. Lysistrata.

ARISTOTE. — Ethique Nicomaque, VII, 816 ; Hist. des animaux, I, 14, 1 ; De la génération des animaux, III, 6.

ARISTOTE (PSEUDO-). — Du monde : 7, par. 401 a.

ARNOBE. — Adversus Nationes : V, 5, 7, 21, 28.

ARRIEN (Anab.). — VII, 13,2. (Edit. Didot.)

ARTEMIDORE. — 160, Edit. Herscher : I, 45.

ATHÉNÉE. — Deipnosophistae ex recensione Dindorphii, Lipziae, 1827 : B. XC. 83. III, 14-10, 448 E. ; XII, 2, p. 515 F., 516 B. XIII.

AUGUSTIN (S.). — Corpus Scriptorum Eccl. latin. Vol. XXVIII. Sect. III, par. II. Lipsiae, 1894 ; Civ. Dei. II, 7 et VII, 26.

AULU-GELLIUS. — Nuits Attiques : XI, 6.

AUSONE. — Epigrammes : C, CI, CVII. Traduc Corpet. (Edit. Didot.)

BAADER. — Erläuterung zum Glaube de Saint-Martin : Bd XIII, s. 411 ; Bemerkungen über das zweite Kapitel der Genesis, München 1829 ; Werke Bd VII. S. 223, 233, et Bd XII, s. 27. Bd VII, s. 238 : Vorlesungen über spekulative Dogmatik, 1830-1833, Werke, Bd VIII, s. 317 ; Philoso. Schriften, Münster, 1831, Werke Bd X,

- s. 6 sq. ; Über Mehrere in der Philosophie, Werke Bd IX, s. 209 ; Fermenta cognitionis, Werke, Bd II, s. 314 ; Vorrede zum ersten Bande der philoso. Schriften, Werke Bd I, s. 44 ; Über verderblichen Einfluss, Bairisch. Annal. 1834, Werke Bd III, s. 305 ; Über d. bibli. Begriff von Geist und Wasser, Werke Bd X, s. 6 sq.
- BABELON. — Corpus Numismaticum : IV, 764.
- BAETHGEN. — Beitrage, p. 47 sq.
- BASEDOW. — The Australian aboriginals, 1925 : p. 284, 292.
- BAST (DE). — Recueil d'Antiquités, Gand, 1808 : I, p. 162 et pl. V, 12.
- BASTIAN. — Der Mensch in der Geschichte : III, 309.
- BAUDISSIN. — Adonis und Esmun : p. 259-267 ; Studien : II, 220.
- BECKER. — Jahrbuch des Katholischen deutsch. Vereins für Missionsärztliche Fürsorge, 1926 : article de Winthuis, p. 56. (Voir Winthuis.)
- BEKKERII. — Lexicon Rethoricon.
- BERGEL (JOSEPH). — Die Medizin der Talmudisten, 1885.
- BERNER (OLE). — Hermaphroditismus und sexuelle Umstimmung : Zur Lehre vom Zwittertum. Oslo, 1938.
- BETHE. — Die dorische Knabenliebe, dans Rheinisches Museum, Bd 62, 1907, s. 438 sq. Son article : Religionen der Naturvölker, 1906-1909, dans Arch. für Religionswissenschaft (Preuss), tome XIII, p. 447.
- BIBLE. — Genèse : I, 27 ; II, 21, 23 ; II, 18, 20 ; III, 16 ; V, 1, 2, 3 ; X, 255.
- BIJDRAGEN (B.-F.). — Tot de Ethnologie von Zuid-Celebe. The Hague, 1875, p. 55.
- BINDER. — Das Verlagen nach Geschlechtsumwandlung. — Zeitschrift für die gesamte Neurologie u. Psychiatrie. 1933. Vol. 143, p. 84.
- BLAVATSKY. — The secret doctrine : 3^e édit., I, p. 101.
- BOEHME (JACOB). — Von der Gedanken Wahl oder dem Willem Gottes über Menschen-Amsterdam, 1682 : Mystérium Magnum oder Erklärung über das I. Buch Mosis, Kap. 50-48. Von der Menschenwerdung J.C. Bd 1, Kap. IX, 23, 24 et XI, 6.
- BOLL. — Aus der Offenbahrung Johanis, p. 110, 112.
- BONNDEHESCH. — Cité par Lenormant : Les origines de l'Histoire, tome I.
- BOURIGNON (ANTOINETTE). — La vie de Demoiselle Antoinette, écrite par elle-même. Amsterdam, 1683, t. II, ch. 21, p. 315.
- BOUSSET. — Hauptprobleme der Gnosis. — Kurios Christos.
- BRANDT. — Lukians Erotes, p. 10. — Article Hermaphroditos, du Handbuch, für Sexualwissenschaft, de Marcuse, p. 193.
- BRINTON. — The religious sentiment, p. 67, 158, 168. Religion of primitive peor les, p. 169. The Arawack Language of Guina in its linguistic and ethnological relations.

- BROIHA et SIMONNET. — *Compte rendu Société de Biologie*, 1928.
- BROSTER, VINES, etc. — *The adrenal cortex and intersexuality*. London 1938.
- BRUGSCH. — *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, p. 110 sq.
- BULLETIN DE CORRESPONDANCE HELLI. — VI, pl. 15-17.
- GALLIMAQUE. — *Diane*, 237-248.
- GARCOPINO. — *La Basilitique pythagoricienne de la Porta Maggiore*. 1922, p. 19, *passim*.
- CATULLE. — *Carmina*, LXVI, v. 5.
- CHAMPY. — *La crête des gallinacés et ses variations sous l'influence des facteurs sexuels*. *Arch. de Morpho*, fasc. 25.
- CHAUVET (STEPHEN). — *La médecine chez les peuples primitifs*, p. 8.
- CLEMENT (ROMAIN). — *Epit.* II, ch. XIV.
- CLARAC. — *Musée de sculpture antique et moderne*. Paris, 1836-1837.
- CLÉMENT (D'ALEXANDRIE). — *Ed. Stählin et Migne*.
- CODRINGTON. — *The Melanesians*, 145 sq.
- COHN (WILHELM). — *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*. V. p. 941.
- CALLAWAY. — *Religious System of the Amazulus*, p. 34, 40, 43.
- COMES. — *Seventeen years among the Sea Dyaks of Borneo*, p. 179.
- CONZE. — *Denkschriften der Wiener Akad.* 1876, p. 66.
- CORDIER. — *Dans Anthropos*, 1910, p. 775.
- CORNELIUS BALBUS. — *Apud Servium*. In *Aeneadem*. IV, 99 et 127.
- CORNUTUS. — *Nature des dieux*, 24.
- CORPUS HELLINISTICUM. — XXII, 18.
- CORPUS INSCRIPTIONUM GRAECARUM. — 6.837, 3.993, 3.886.
- CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM. — I. N° 398-419.
- COTGRAVE. — *Dictionary*. Vol. IV. p. 358.
- CREUZER. — *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 3^e Auflage. Bd II, s. 334.
- CRONIN. — *Journal of hellenistic Studies*. XXII, 1902, p. 342, N° 64.
- CUMONT. — *Les religions orientales dans l'empire romain* : p. 221, note N° 17 et p. 303.
- DALTON. — *Ethnology of Bengal*, p. 59.
- DANFORTH. — *Interrelation of genetic and endocrine factors in sex. Sex and internal secretions*. Baltimore, 1932.
- DANFORTH and FORSTER. — *Skintransplantation as a means of studying genetic and endocrine factors in the fowl*, 1929. *Journal of experimental Zool.*, LII.
- DAPPER. — *Description de l'Afrique*. Amsterdam, 1686, p. 467.
- DEACON. — *Malekula*, 1934, p. 14, 170, 260.
- DAMASCUS. — *De primis principiis*, 125, p. 385, *edi. Kopp*.
- DENKMALER ALTERTUMLICHER KUNST. — I. 1, 2.
- DIDASCALE DES DOUZE APOTRES. — XXVI, 6.
- DIELS. — *Vorsokratiker*, p. 201.

- DIETERICH. — Nekya, 206, note 1. De Hymnis orphicis, 2-6-38. Eine Mithras Liturgie, p. 123, 124. Mutter Erde, 105. Abraxas, 126 sq.
- DILLMANN. — Monatsbericht d. Akad. d. Wissenschaft zu Berlin, 1881, p. 603 sq.
- DIODORE DE SICILE. — Bibliothèque. I. 80 ; II. 45 ; IV. 6-5.
- DIMMLER. — Philologus, LVI, 22. Kleine Schriften. II, 233 sq.
- DION CHRYSOSTOME. — Discours 62. Vol. II, p. 202, édi. Dindorf.
- DOELLINGER. — Paganisme et Judaïsme. II, traduc. fr. p. 104, N° 11.
- DORSEY (REV. OWEN). — A study of Sionan cults. XI th annual report of the Bur. of Ethno. Washington, 1894, p. 378.
- DREXLER. — Dans Roscher. Mythologisches Lexikon, 4, 3, 297.
- DUCHESNE (Mgr). — Histoire de l'Eglise. I, p. 156.
- DUSSAUD. — Les Arabes en Syrie avant l'Islam, p. 133.
- EMPEDOCLE. — Diels, Vorsokratiker, frag. 61, 62.
- EPIMENIDES. — Édi, Hinrich, IV, 13.
- EPIPHANE (SAINT). — Panarium Haeres. 31 ; 5-6 ; 34-1, dans Migne.
- ESCHYNE. — Édition Raiter, 45, 5.
- ETYMOLOGICON MAGNUM. — Recensione et notis variis instruxit Thomas. Gaisford Oxonie ; 1840.
- EURIPIDE. — Bacchantes, 58, 12.
- EUSEBE DE CESAREE. — Préparation évangélique. I. 10. XII, 535 ; III. 109-8, Migne, col. 197. De vita Constantini, Lib. III, ch. LV. Migne, col. 1120-1121. Chronique arménienne, p. 10, édi. Mai.
- EUSTATHE. — Ad Iliadem, 3.189, 6.186. In Hexameron, p. 38.
- EYSN M.-A. — Volkskundliches aus dem bayerisch-österreichischen Alpengebiet, p. 156-175.
- FARUEL. — Archiv, für Religionswissenschaft, VII, 1904, p. 93.
- FIRMICUS MATERNUS. — De errone profan. relig. III. 1, IV, 1, V. 1 ; X. édi. Ziegler. Libri Meteorum VII, p. 309 b. Opera Genevae, 1658.
- FOUCART. — Mystères d'Eleusis.
- FRAZER. — Le Bouc émissaire ; trad. fr. p. 343 sq, 218. The golden Bough. Adonis, Attis, Osiris, I, 9 ; I, 237 sq, 246 sq ; II. 257, p. 255, note B. Origines magiques de la royauté ; tr. fr. p. 114. Totenism and Exogamy. Vol. IV, 245.
- FREUD. — Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa, ds. Revue française de Psychanalyse 1932, u. 1 sq.
- FRY. — Oceania, III ; 1933, p. 247.
- FURTWAENGLER. — Munch. Akad. Sitzungsberichte, 1887. II., p. 111. Über Statuen Kopien. Abhand, der Akad. München, 1896.
- GARDNER (PERCY). — Types of Greek coins ; pl. 15, 18 ; table X, 31.
- GIESE. — Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik.
- GIORGI (FRANCESCO). — In Scripturam Sacram et philosophiam tria

- millia problemata I. 1. Sect. De Mundi fabrica, problema 29, Paris, 1522, in-4°, p. 5.
- GOLDSCHMIDT. — Aus den Grenzgebieten intersexualisches und menschliches Zwittertum, dans Deutsche Medici. Wochenschrift, 1931. Tome LVII.
- GRAILLOT. — Le culte de Kybele, 203, note p. 12.
- GRUPPE. — Die griesch. Kulte und Mythen I. 513. Griechisch. Mythologie, p. 1331-1336 ; p. 1543, note 1.
- GUDSCHMIDT. — Kleine Schriften, V. 12.
- HAMBERGER. — Dans Anthropol. IV, p. 312.
- HEILER. — Das Gebet, p. 515, VIII, 4.
- HEINRICH. — Commentatio qua Hermaphroditon origo et causas explicantur, Hambourg 1805, p. 13 sq.
- HELBIG. — Musées de Rome ; traduc. Toutain I. N° 181.
- HELMS. — Dans Transac. Roy. Geogr. Society of S.E. Australia. Vol. XVI, 111.
- HEPDINC. — Attis, p. 106, note 1.
- HERMETIQUES (LIVRES). — Edition Parthey. Berlin, 1854.
- HERODOTE. — I. 105, 131 ; III, 8 ; IV, 67 ; VIII, 104.
- HERZOG-PLITT. — Dans Real encyclopedia.
- HESIODE. — Hymne à Hermes. IV, vers 490 sq. ; XVIII, v. 1-5.
- HIPPOCRATE. — I. ch. 19, edi. Kuehn, p. 555, et ch. 24. Sur l'air, l'eau, les sites ; edi. Kuehn ; I. p. ch. 29 ; traduc. allemande par Fuchs. Epid. 3, 1083.
- HIPPOLYTE. — Refutatio, Edi, Wendland ; V, 14, 6, 7, 8, 9 ; VI, 18 ; VIII 1 ; X 16. Philosophomnena, IV, 43 ; V, 7.
- HIPPOTHOON. — Tragicorum Graecorum fragmenta, edi. Nauck.
- HOGGIN. — Native culture of Wogeo. Report of Field Work in New Guinea-Oceania. Vol. 5, 1935, p. 320.
- HOLLIS. — The Masai, p. 294-298. The Nandis, p. 53-58.
- HOPKINS. — Religious of India, 412.
- HORAPOLLON. — Niloi Hieroglyphica. I. 12, 18, 25. Edi. Conrades Lemans Amsterdami, 1835. Lib. II, CXCX.
- HOSE et Mc DOUGLAS. — The Pagan Tribes of Borneo, II, p. 116.
- HOWITT. — The native tribes of Central Australia, 1904, p. 588.
- HUMBOLDT (VON WILHELM). — Über die mannliche und weibliche Form. Werke Bd I, p. 115. Bd V. p. 168. Berlin, 1912.
- HYGINUS. — Fabulæ, 271.
- HYMNES ORPHIQUES. — XX, 2 ; XXXVI, LII, 11.
- HUMBERT. — Homosexualité et psychopathie, p. 80.
- IRÉNÉE (SAINT). — Adv. Haereses, dans Migne, I : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 21, 30.
- JACOBI. — Werke : Lettre à Richter, à Herder.
- JAMBLIQUE. — De Vita Pythagorae. I, ch. XXVIII.

- JELLINGHAUS. — Dans *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin 1871. T. p. 326. Sagen, Sitten und Gebräuche des Mundakohls in Chota Nagpur.
- JONG DE. — Das antike Mysterienwesen.
- JOURNAL OF THE ANTHROPOLOGICAL INSTITUT OF GREAT BRITAIN. — Vol. LVII, 1927.
- JULIEN. — Empereur ; Discours, 5 ; p. 179.
- JUSTIN (SAINT). — Apologie. Dialogue avec le Juif Tryphon, 120.
- JUVENAL. — Satires : II, 91 ; VI, 519.
- KAIBEL. — Epigraphica graeca, 870.
- KARSCH. — Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufe, t. III, 1901 ; p. 114 sq.
- KERN. — De Orphei; Epimenides, Pherecydis theogoniis ; Orphica frag. 239.
- KUNICKE. — Das sogenannte Männerkindbett, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 43 Jahrgang, 1911.
- LABAT. — Relation de l'Ethiopie occidentale. Paris, 1732, t. II, p. 195.
- LABORDE (DE). — Itinéraire descriptif de l'Espagne, 1809 ; II, p. 125.
- LA COURNE DE SAINT PALAYE. — 1877. Dictionnaire de l'ancien langage français.
- LACTANCE. — Institutions divines. I. De falsa religione, 17.
- LAGRANGE. — Religions sémitiques. II, p. 139.
- LAIGNEL-LAVASTINE. — Femmes à barbe et endocrinopsychiatrie. Paris medical, 29 octobre 1921.
- LANZONE. — Mitologi egizia. Torino, 1882. Planche CXXXVIII, fig. 1. et Pl. CXXXVII, fig. 5.
- LAUBSCHER. — Sex, custom and psychopathology. London, 1937, p. 94-95. A Study of South Africa pagan natives.
- LEHMANN (ED.). — Maal og Minne. Kopenhagen, 1919, p. 1 sq.
- LEISEGANG. — Die Gnosis, p. 349.
- LENORMANT. — Les Origines de l'Histoire, tome I.
- LEYEN (VON d.). — Die Götter und Göttersagen des Germanen, p. 74.
- LIBERALIS (ANTONIUS). — Edit. Martini. Ch. XVII, p. 92, sq.
- LICHT (Hans). — Sittengeschichte Griechenlands, p. 129, 130, 221, 230. Sitt. Gr. Ergänzungsband, p. 119, 189, 204.
- LINDO. — The Bibel Conciliator : a reconciliation of the apparent contradictions in the Holy Scripture, p. 87-88.
- LING ROTH. — Natives of Sarawak ; vol. II, app. P. CXXX.
- LOBECK. — Aglaophamus sive de theologiæ mysticæ græcorum causis, libri tres, 1829.
- LOCKHARDT. — The Miào-Tsze or aborigenes of China. Transactions of the Ethnological Society. London, Vol. I, p. 187, (New Series).
- LORENZINI. — Frattini et Maino. Presse médicale, 1932, 26 mars.

- LUCAS. — Guntbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, p. 178-198.
- LUCIEN. — Amores, XXXVIII, 28, edi. Didot, p. 395. Dial, Meretric, LXVII, 5 B. Calumniæ non temere credendum, 16. Dial, Deorum, XIII, 2, XV, 2 ; XXIII, 1, Didot.
- LUCIEN (Pseudo). — Philops, 24. ; De dea Syria, ch. 39.
- LUCRÈCE. — Libr. II., v. 598. V. v. 835 sq.
- LUQUET. — L'art et la religion des hommes fossiles, p. 125.
- LYDUS (JOHANNES). — De Mensibus, edi. Wuensch, II. 11 ; IV, 64, 65, 67. De Magistratibus, III, 64.
- MAAS. — Durch Zentral Sumatra, 1912 ; II, p. 343.
- MACARIOS. — Cent. III. 11 ; in Paroemiographi Graeci... ; edi. Leutsch et Schneidewein. I, 392 ; II, 154.
- MAIMODIDE. — Le Guide des Egarés, traduc. Munk, Paris, 1861. Part. II, ch. XXX, p. 247.
- MALLET. — Le culte de Neith à Saïs, p. 175.
- MANNHARDT. — Baumkultus : 314, 377, 442, 541. Antike Wald, und Feldkulte, 256 sq.
- MACROBE. — Saturnales, I, 18 ; III, 8-2, edi. Eysenhardt, p. 183.
- MARANON. — L'évolution de la sexualité et les états intersexuels, p. 234.
- MARCO-POLO. — The Book of Marco-Polo. Vol. II, p. 52. London, 1871.
- MARTIAL. — Epigrammes, XIV, 174.
- MASSON. — Le travestissement, 1935.
- MASPERO. — Compte rendu Acad. Inscriptions, 1895.
- MAXIMILIAN (PRINZ ZU WIED). Reise in das innere Nord-America. II, 133.
- MEISENHEIMER. — Studien über Soma und Geschlechtsdifferenzierung, 1909.
- MUNTER. — Religion der Kartager, p. 62.
- MELVILLE (HERMAN). — Typee ch. XVIII ; Omoo, ch.
- MÉNARD. — Hermes Trismegiste. Paris, 1867.
- MENDEL. — Bulletin Corresp. Helleni. XXXIII, 1909, p. 259, N° 8.
- MEYER (ED.). — Über einige semitische Götter, dans Zeitschrift der deut morgenländisch. Gesell. XXX, 1877.
- MICHEL (FRANCISQUE). — Le pays Basque, 1857, p. 201.
- MISTRAL (FRÉDÉRIC). — Lou trésor dou félibrige, ou dictionnaire provençal français, t. I., p. 662.
- MONTAGU (ASHLEY). — Coming into being among the australian aborigenes, p. 137, 138, 197, 198.
- MORTON. — In the steps od S. Paul, p. 207.
- MULLER F.H.G. — Sandon et Sardanapal. Kunstarchäologische Werke. Berlin, 1873, III, 16 sq. ; Dorier I, 174, remarque 3.
- MUIR. — Sanskrit texts ; 2° edi., Tome I, p. 25.

- MUNTER. — Religion der Karthager, P. 62.
- NASSAU. — Fetischism in the West Africa ; 1904, p. 39.
- NAZIANCE (DE GRÉGOIRE). — Contre Julien Empereur. Opera omnia. Basel, 1550, p. 300.
- NIELSON. — Griesch. Feste, 369 sq.
- NIKANDER. — Etymogicon Magnum, 7.217.
- NINCK (MARTIN). — Die Bedeutung des Wassers in Kulte und Leben der Alten, 1921 : p. 13, 25, 27 sq, 43, remarque 2.
- NONNOS ABBAS. — Edi B Migne Ad Greg. Naz. Orationem I contra Julianum, XXXVI. Dionysos XLVIII.
- NORK. — Etymologisch-symbolisch-mythologisches Real Wörterbuch zum Handgebrauch für Bibelforscher, Archeologen, und bildende Künstler, Stuttgart, 1843.
- OLDFIELDS. — Transactions of the Ethnological Society. III. N. S. 1865.
- OMBREDANNE. — Presse médicale du 3 mars 1937 ; Mémoires de l'Académie de Chirurgie. Séance du 9 février 1938.
- ORPHICA. — Or. V. para 179 B. — Or. IV, para 136 A. — LVI. LVIII. — frag. 62. — Edi. Abel.
- OVERBECK. — Heroische Galerie. — 14-17. p. 318.
- ORIGENE. — In Lucam. Homilia XV Parisiis. 1740. p. 948 bf.
- OVIDE. — Fastes, 4-194-305 ; Metamorphoses, IV. vers 284 sq-IX. vers 666-795 ; Heroides-IX. 53.
- PANOFKA. — Terrakoten, pl. XXXVI.
- PAUL (SAINT). — Epître aux Ephésians. III. 14.
- PAULIN DE NOLE. — Carmina. XIX. 186 ; XXXII.
- PAUSANIAS. — I. 4.5 ; II. 9.6, 27.4, 13, 28.8 ; III. 2.96, 7.24, 16.1, 16.8 ; VI. 26.3 ; VII. 17 ; VIII. 20.2 Edition Sibellies.
- PERSE. — Satires ; V. 56 ; édi. Zahn.
- PHILON D'ALEXANDRIE. — Tome I. p. 62 et 243 ; t. II. 24-30. Edition Cohn.
- PHILOSTRATE. — Vie d'Apollonius de Tyane. Liv. IV. ch. 21, VI. 20. ed. Seaton, collec. Heinemann.
- PHOTIUS. — Bibliothèque, p. 322 a ; édi. Becker, 1824. Biblio. ex recensione Im. Bekkeri-Berolini, 1709.
- PINDARE. — Pythiques.
- PLATON. — Le Banquet : 189 e, 190 b, 193 a.
- PLEYTE. — Chapitres supplémentaires aux Livres des Morts, 164, 174.
- PLINE L'ANCIEN. — Histoire Naturelle. VII. 3 ; VIII. 44 ; XXVIII. 27. édi. Didot.
- PLUTARQUE. — Apophthegmata Laconica. édi. Didot. 269 ; Isis et Osiris, ch. IX, XLII ; César IX ; Theseus, XX, XXIII, XXXVI ; Numa, IV, VIII, XIII, XV ; Quaestio. Graec, 58 ; De mulierum virtutibus, 245 ; Lycurgue, XV ; Proverbe, 78. Edition Didot.
- PSEUDO-PLUTARQUE. — De vita et poesi Homerii, XLII ; Didot, p. 113.

- POLLUX. — *Edi. Dindorf.*
- POLYAENUS. — *Stratagemes*, 8, 33.
- POLYHISTOR (ALEXANDRE). — *Extraits de Berosé* ; p. 29.
- PRAT. — *Théologie de St-Paul* ; II. p. 66.
- PROCLUS. — In *Timae. Platonis*, I. 30. — *Commentaires d'Hésiode*, v. 800.
- PROPERTIUS. — *Elégies*, V. 9, 67 ; 70.
- PRUDENCE. — *Peristophanon*. X. 1066, 1076, 1081, 1083.
- PTOLEMEE. — *Géographie*. II, ch. 3.
- PURCELL. — *Verband Berliner Gesellsch. Anthropol.* XXV. 1893.
- RABBINOWICZ. — *Législation civile du Talmud I. Tebamoth*, p. 94, 95.
- REINACH S. — *Repert. Stat.* IV. 292-3. — *Cultes, mythes, religions*, II. 319.
- RAMSAY. — *Journal of Hellenistic Studies*. V. 1884, pp. 257, N° 8 et 260, N° 12.
- RATBERGER. — *Supra alcune moneti di Alecarnasso. Bulletino* 1839.
- REIK. — *The Ritual.*
- REITZENSTEIN. — *Poimandres. — Die hellenis. Mysterienreligionen.*
- RENAN. — *Corpus Inscriptionum semitic.* I. 1. p. 328.
- REUTHER. — dans *Anthropos*. IX. 1065.
- RICHTER. — *Jacobi. Auserlesener Briefwechsel*. II. Leipzig 1827. p. 315.
- RIG-VEDAS. — *Traduc. Ludwig*, tome II ; hymne 599. 19 ; 996. 7 ; 951. 15 et 16.
- RITTER. — *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*. II. p. 188.
- RIVERS. — *Médecine, magic, religion*, p. 104. — *Psychology and ethnology*, p. 62.
- ROBERT. — dans *Hermes* XIX. p. 309, note.
- ROCHETTE. — *Choix de peintures de Pompéi*. N° 21.
- ROHEIM. — *The riddle of the Sphinx* : pp. 28, 43, 83, 84, 104, 106, 131, 138, 144, 147, 148, 226. — *Psychoanalysis of primitive cultural types.* (*International journal of Psycho-analysis*. III. 932). — *Australian Totemism*. London 1926.
- ROMER (Von). — *Über die androgynische Idee des Lebens. — Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, 1903, Bd II. p. 715, 716, 732.
- ROSCHER. — *Mytholog. Lexikon*, I. 351, 2319 ; II. 314, 3033. Articles *Attis, Anaitis, Amazone, Artemis. — Enneaden und hebdomaden Fristen*, dans *Abhand. des Sächs. Gesellsch. de W.* 1903, p. 419.
- ROTH. — *Superstition, magic, and médecine. North Queensland. Ethnography. — Bull. N° 5. Home Secretary's Department. Brisbane*, 1903, p. 17.
- RUBENSOHN. — *Les mystères d'Eleusis* : *Ath. Mitt.* XXIII. 1898, p. 273.
- SALLUSTE. — *De diis*, 4.

- SCHENER. — Dans Handbuch der Sexual-Wissenschaft de Marcuse.
- SALOMON (ODES DE). — Ode XIX. Traduction du syriaque par Batifol et Labourt, p. 20.
- SCHMIDT. — Völker und Kulturen. I. Teil 240-241 ; der Ursprung der Gottesidee, p. 324. — Zeitschrift für Ethnol. 1909.
- SCHLEGEL (Fred.) — Lettres à son frère. Edi. Walzel.
- SCHOLION. — à Nikauder Alexipharm. V. 8. p. 9 ; à Lucien, Iup. trag. 8. ch. Hippolyte Refutio haeres, 5, 9 ; ad Apoll. Rhod. 2. 965 ; ad Iliaden 2. 131.
- SCHREIBER. — Mythol. Lexikon de Roscher, 591. 4.
- SCHÜRER. — Geschichte des jüdischen Volkes I. 194, note 26.
- SCHWALLY. — Arch. für Religionswissenschaft. IX. p. 171. die biblische Schöpfungsberichte.
- SCHWEIGHAUSER. — In Athenaeum. II. p. 64.
- SEPP. — Altbayerischer Sagenschatz. Munich, 1876, p. 232.
- SERVIVS. — In Vergilii Aenead. Edi. Thilo. I. p. 311 ; II. v. 632 ; VII, 498, 761 ; X. 220 ; XII. 118.
- SEXTUS EMPIRICUS. — Pyrrh. Hypot. III. 15. E. ; VII. 3. 119.
- SHAPER. — The Bantuspeaking tribes. 1937. P. 105.
- SIDNEY HARTLAND. — The legend of Perseus. A story of tradition in story, custom and Belief. Vol. II, u. 400.
- SILIUS ITALICUS. — Edi. de la collection Panckoucke. III, 22, 17, 37.
- SMITH (ELLIOT). — Human History.
- SMITH (ROBERTSON). — Religion of the Semites. Remarque 804, p. 454 et pp. 457, 458, 459.
- SOPHOCLE. — Fragments 865. — Philoctete, 391.
- SPENCER et GILLEN. — The Arunta, 1. 80. — The northern tribes, p. 498.
- STANNER. — The Daly River tribes ; dans Oceania. IV. 1933.
- STATIVS. — Thebais, X. 646, 648.
- STENCO (AUGUSTIN), de GUBBIO. — Cosmopoieia vel de mundano opificio, Lyon ; in-folio, 1535, p. 154, 156.
- STOCK. — Hermes, dans Encyclopédie of religion and Ethics, VI, 1913.
- STRABON. — Edi. Didot, VII, 37 ; X, 15, 16, 12 ; XI, 504 ; XII, 318 ; XV, 3.
- STRATON. — Fragmenta comicorum graecorum, edi. Meineke. XII, 225, 245.
- STREBER 1835. — Abhandlung der philosophisch-philologischen Klassen der königlich-bayerischen Akademie des Wissenschaften, tome I, p. 177 sq.
- STREHLOW. — Die Arunda und Loritjastämme. Mythen, Sagen Märchen, I. 13 ; II. 1.2 ; III, et dans Oceania IV. 1935, p. 193.
- SUIDAS. — Etymologicon Magnum.

- SYNESIUS. — Calvitii encomium, edi. Krabinger, p. 856. Epist, 44, edi, 1612. Lutetiae. Hymne II. v. 59, 67 ; III. v. 145, 150 ; IV.
- SZKLOWIN. — Contribution à l'étude des androgynes. Toulouse, 1936.
- THEOPHRASTE. — Caractères, 16.
- THOMPSON. — The Hero cult. — Initiation and Totemism on Cape York. Journal of the Rotal Anthropol. Inst. 1933.
- THURSTON. — Ethnographic notes in Southern India. Mandras, 1906, p. 3.
- TIECK. — Wackeroders Werke u. Briefe. Iena, 1910. Bd II s. 142.
- TRELLER. — Demeter und Persephone. 36 sq. 141.
- TRILLES. — Les Pygmées. p. 251.
- TUSQUES. — Les caractères ambosexuels et l'ambosexualité des hormones sexuelles ; leur importance dans l'interprétation des phénomènes sexuels, p. 33.
- TYLOR. — Researches into the Early History of Mankind, p. 302.
- TZETZES. — Scholia and Lycophronem. 212.
- VATTER. — Der australische Totemismus, 1925, p. 61.
- VIEGEN. — Semaine d'ethnologie religieuse. Vol. III. Enghien. 1923.
- VISSER. — Über den Ursprung der Vorstellungen von tierischen Menschen bei den Eingeborenen Zentralaustraliens. 913, p. 32.
- VITRUV. — De architectura. II. 8.11.
- WARNER. — A black civilisation, 1937.
- WELCHER. — Studien, 4, 195, Heidelberg.
- WILLIAMS (MOMER). — Religious thought in India, p. 136.
- WINKELMANN. — Werke, tome 4. ch. 2, para. 38.
- WINTHUIS. — Das Zweigeschlechterwesen ; pp. 41, 74, 108, 109, 151. Krankheit, Tot und Begräbnis bei den Gunantuna, in Beckers Jahrbuch d. Kathol. deutschen Vereins für missions ärztliche Fürsorge. Würzburg 1926, p. 56.
- WIRZ. — Die Marind-Anim von Holland. Sud N. G. tome II, partie 3, p. 36.
- WUND. — Das Problem des Totemismus, dans Anthropos Bd IX, 1914, p. 321.
- ZAWADOWSKY. — Bisexual nature of the hen and experimental hermaphroditism in hens. Trans. Labor. experi. Biolo. Zoopark. 1926. Moscow II. Die Aquipotentialität der Gewebe des Männchens und Weibchens bei Vögeln und Säugetieren 1929, Endokrinologie V.
- ZELLER. — Griech. Philoso. 15. 88. 101.
- ZELLER. — Die Knabenweihen, Bern, 1923, p. 132.
- ZIMMERN. — Die Keilinschriften und das alte Testament, neubearbeitet von Zimmern. Babylo. Hymnen und Gebete in Auswahl, p. 11.
- ZOEGA. — Herausgegeben von Weckler, p. 215 sq.
- ZUCKERMANN. — The social life of monkeys and apes.

TABLE

INTRODUCTION	9
CHAPITRE I. — EGYPTIENS	18
— II. — SÉMITES	23
Chaldéens — Phéniciens — Théoaicée	23
Phéniciens — Cosmogonie	25
Le peuple d'Israël	27
— III. — PERSES	32
Cosmogonie et anthropologie	32
— IV. — ATTIS ET KYBELE	34
— V. — AMAZONES	48
— VI. — DIONYSOS	50
— VII. — ANAÏTIS — LUNE — MITRA — ARTÉNIS	58
— VIII. — APHRODITE	64
— IX. — HERMAPHRODITE	73
— X. — HERCULE-SANDON	83
— XI. — DIVINITÉS SECONDAIRES	87
Adonis	87
Eros	88
Ganymède-Hébé	88
Dioscurès	90
— XII. — HYMNES ORPHIQUES	91
— XIII. — ANTHROPOLOGIE GRECQUE	96
Platon-Le Barquet	96
— XIV. — ZOOLOGIE	102
— XV. — RITES DE TRAVESTISSEMENTS	105
— XVI. — LA GNOSE	115
— XVII. — L'EGLISE PRIMITIVE	131
— XVIII. — DU MOYEN ÂGE AUX TEMPS MODERNES	135
— XIX. — ROMANTIQUES ALLEMANDS	139
— XX. — LES PRIMITIFS	146
Les Divinités des Primitifs	146
Les Tjurunges	155
Circoncision et subconscision	160
La couvade	182
Conclusion	187
Résumé et conclusions	216
Bibliographie des principaux ouvrages cités	220

